

صلاح قنصوه

مختارات ميريت



ميريت

# تعارين فى النقد الثقافى

تمارين فى النقد الثقافى

تمارين في هندسة الميكانيكا

صلاح منصور

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

(ج) دار ميريت

٦ شارع قصر النيل، القاهرة

تليفون / فاكس: ٠٧٩٧٧١٠ (٢٠٢)

[www.darmerit.net](http://www.darmerit.net)

[merit6@hotmail.com](mailto:merit6@hotmail.com)

كتاب: أحد كتاب

الدين العام: محمد هاشم

رقم الإيداع: ٢٠٠٧/٢٥٣٦

التراخيص الدولية: 2-357-351-977

صلاح قنصوه

## تمارين فى النقد الثقافى

دار ميريت

القاهرة ٢٠٠٧

## الفهرس

- ٥ - بدلا من المقدمة:
- ١٣ - لماذا نقصد بالنقد الثقافي؟
- ٢٣ - الفصل الأول:
- ٢٣ - معني الثقافة ومفهوم الحضارة
- ٣٧ - الفصل الثاني:
- ٣٧ - نقد الأساطير والأوهام الثقافية
- ٤٩ - الفصل الثالث:
- ٤٩ - ثقافة الجلد أو الكفاف واختراع شبح الآخر
- ٥٧ - الفصل الرابع:
- ٥٧ - الأصولية: الثورة المضادة للثقافة
- ٧٥ - الفصل الخامس:
- ٧٥ - النقد الثقافي لنظرية صدام الحضارات
- ٨٥ - الفصل السادس:
- ٨٥ - هنتجتون ضد هنتجتون، دعوة إلى الشمولية
- ٩٧ - الفصل السابع:
- ٩٧ - خطابان متناقضان للأمة الأمريكية، أحدهما باحث علمي والآخر شماسي
- ١١٣ - الفصل الثامن:
- ١١٣ - توماس فريدمان ولداروينية الجديدة: أو "السيارة ليكزاس تحتاح شجرة الزيتون"
- ١٢٣ - الفصل التاسع:
- ١٢٣ - مرشد للقارئ إلي ما يسمى بالخطاب الثقافي
- ١٣٣ - الفصل العاشر:
- ١٣٣ - أن الأولن للنزول من المسندرة إلي الأرض!
- ١٦١ - الفصل الحادي عشر:
- ١٦١ - النقد الثقافي والماركسية
- ١٦١ - الفصل الثاني عشر:
- ١٦١ - بعض نمازين النقد الثقافي في الفلسفة

## بدلا من المقدمة:

### ماذا نقصد بالنقد الثقافي؟

النقد الثقافي مصطلح حديث جدا، ولم يقدر له النضوج أخيرا إلا بمقدم للمفسرات والعوامل التي أدت إلى العولمة وما بعد الحداثة، فلا بعد نتيجة لهما بقدر ما هو شريك ينبع من نفس المصادر، وينتمى إلى ذات المناخ. وهو ليس منهجا بين مناهج أخرى، أو مذهبا أو نظرية، كما أنه ليس فرعاً أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها، بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية، ويعني للنص هنا كل ممارسة قولاً أو فعلاً، تولد معنى أو دلالة.

فالجديد في النقد الثقافي هو رفع الحولج بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعا إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية، ومن ثم يذكر النقد الثقافي للفرقة التقليدية المألوفة بين القاعدة (البناء للتحتي) والبناء للفوقي، وكذلك للتمييز بين الواقعي والأيدولوجي، أو بين المادي والروحي فالثقافة اسم جمع يصدق على أمور متباينة تضمها تسمية واحدة.

ولا يعني النقد كشف الإيجابيات والسلبيات، بل يشير إلى ما يقصده الفيلسوف كإسقاط بالنقد وهو بيان الإمكانيات المتاحة، والحدود التي ينبغي الوقوف عندها في إنتاج أو استقبال للدلالات للممارسات التي تحمل معنى في كل السياقات الثقافية، ويتبدى ذلك في إجراءات التفكيك والتحليل والتفسير. فمجال النقد الثقافي إذن هو ما يسمى بالدراسات الثقافية وهي مفهوم حديث نسبيا بما ينطوي عليه من دراسة للثقافات الرفيعة وللشعبية وللفرعية والأيدولوجيات والأطب وعلم العلامات، والحركات الاجتماعية، والحياة اليومية، ومسائل الإعلام، والنظريات الفلسفية والاجتماعية ونحوها، على أن يتخذ من كل ذلك أدوات للتحليل والتفسير دون هيمنة لإحداها على سائرهما، أو استبعاد متعمد لبعضهما. بعبارة أخرى، لا يمارس النقد الثقافي عمله وكأنه خطاب متخصص مثل الخطاب الفلسفي أو السياسي أو

الاقتصادي... إلخ، الذي يتناول الواقع للقيام بمنظور ذلك للخطاب وأدواته، فلا يمكن للتسليم بوجود واقع خارج للممارسات المولدة للمعنى، وهي جميعا ومناطق ثقافية.

وقد نشأ مصطلح الدراسات الثقافية عام ١٩٧١ عندما بدأ مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة بيرمنجهام في نشر صحيفة "أوراق عمل في الدراسات الثقافية" ولكنها لم تستمر طويلا. ولقد سبق ذلك ما استخدمه عالم الاجتماع بيرنولوم، وهو من اليسار الجديد في ستينات القرن الماضي، من مصطلح التحليل الثقافي، وقصد به دراسة التعبيرات أو التمثيلات الرمزية والأيدولوجية عن موقف تاريخي معين، بوصفها جزءا متكاملا ومحددا لهذا الموقف. فهو يرى أن هذه التمثيلات لا تنعكس ببساطة للضغوط المادية، بل قد تستيق أو ترهص، أو ربما تخلق إمكانيات مادية جديدة للمواقف التاريخية. ولا يعني التحليل الثقافي في نظره مجرد تكرار للقول للقيام بالتفاعل بين القاعدة والبنية الفوقية، بل هو يمثل تأثيرا على الماركسية نفسها، واكتشافا جديدا، فبدلا من تحليل الوعي، ينبغي تحليل الثقافة.

ولم يقدر للتحليل الثقافي أن يكون ذا خطر أو أهمية إلا عندما تحدثت القسومات الحديثة للمناخ الفكري في التسعينات، فخبأ حماس الماركسيين الجدد في التفرقة بين القاعدة والبناء العلوي، فعندئذ ألقوا على النقد الثقافي دون تصريح بالمصطلح، فهذا تيري ليجتون عام ٢٠٠٠ يؤلف كتابا بعنوان "فكرة الثقافة"، ومن قبله بخمسة أعوام يختار فردريك جيمسون عنوان "المنعطف الثقافي" لمجموعة مقالاته عن ما بعد الحداثة التي يعتبرها المنطق الثقافي للمرحلة الأخيرة للرأسمالية.

ولا يهم المؤلف أو وجهة النظر التي يتخذها المفكر لكي يشتغل بالنقد الثقافي، ففي ساحته للفسحة تختلف الآراء، ولكن يبقى في النهاية أسلوب المواجهة للموضوعات، وكذلك الاتفاق إلى حد كبير على استعمال الأدوات نفسها.

بعبارة موجزة، يعمل النقد الثقافي على مهلا متمتع من منجزات وتطورات العلوم الاجتماعية والإنسانية والعولمة وما بعد الحداثة، ولا يبلغ كثيرا إذا ما زعمنا أنه المرحلة للراثة الأخيرة للاشتغال بالفلسفة.

## العولمة والنظام العالمي الجديد

نخلط كثيرا بين العولمة والنظام العالمي الجديد ونجعل منهما شيئا واحدا. فمصطلح النظام العالمي الجديد يعود إلي الرئيس بوش الأب بعد أن فرغ من تأليب النظام العراقي في حرب الخليج الثانية، وخلو المسرح السياسي من الشرير السوفييتي، وكلمة نظام Order التي استخدمت تعني أيضا للترتيب، والأمر، ومعنى هذا أن العالم علي امتداد تاريخه حتي اليوم يمثل تعالجا للنظم العالمية التي تسيطر فيه دولة ما علي دول أخرى كثيرة، فهنا يشير للترتيب بين الدول إلي مركز وأطراف، كما يعني "الأمر" هيمنة دولة ما علي أخرى.

وهو نظام جديد لأنه جاء بعد اختفاء قطب آخر منافس كان هو المركز بالنسبة لأطراف أخرى، وكان يمثل هيمنة علي دول تابعة له.

لما للعولمة، فهي صيغة أخرى ومختلفة تماما عن النظام العالمي، فعلي حين تهيمن دولة ما علي غيرها بما تملك من نفوذ اقتصادي بشركاتها للقومية وببصبيتها الكبير في الشركات المتعددة الجنسيات أو القوميات، تعتمد للعولمة علي الشركات المتعددة أو المتجاوزة للقوميات، أي التي لا يهم أصحابها مصالح دولهم بل يكون لنتماؤهم رهنا بتلك الكيانات المستقلة للجديدة.

وللعولمة، وجهان، الأول هو الاقتصادي وما يتبعه سياسيا، والثاني ثقافي، فأما الوجه الأول فلم ينجز بعد مهامه التي تتمثل في سيادة الشركات المتعددة الجنسية، وليست للمتعددة، وهذا من شأنه، إذا ما تم، أن يؤدي إلي تحولات فادحة في دور الشركات والمصالح القومية، فضلا عن مؤسسات الدولة للراثة مما يفرض بدوره إلي لتأثير في سائر المؤسسات.

لما الجانب الثقافي فقد كان حظه موفورا بما حققته الأدوات العولمية للتكنولوجية من تغيير بالغ للخطر في قنوات التواصل والتداول بين الأفراد حيث أوشكت علي نصف المسافات بين أطراف العالم.. وتسمي هذه الأدوات بالذاتوتكنولوجيا أي للتكنولوجيا خاطفة السرعة (الذاتوتانية) جزء من بليون من الثانية)، وكذلك للتيتلتكنولوجيا أي للمؤثرة عن بعد، ومن ثم أوشك الإنسان علي قهر فاصل الزمن وبعد المكان كما تتبدى بعض آثاره في السماوات المفتوحة، وللتعامل مع برامج الكمبيوتر، والإنترنت علي سبيل للمثال.



غير أننا اليوم، وهذا سر الخلط بين الأمركة (أي للنظام العالمي الجديد) وبين العولمة، نجتاز مرحلة مفصل مازال الجديد مشتبكا فيها مع المسائد القديم، فثمة مفصل يربط بينها وهو ما نقيبه في تطور الرأسمالية إلى الاقتصاد المالي بدلا من الاقتصاد الحيلي لسهولة نقله وتداوله، وسرعة معدلات دوران العملات والتوظيفات المالية، والاتجار في العملات استنادا إلى المضاربات والعباب الحظ والمصادفة مما حفز علي تسميته باقتصاد الكازينو أحيانا واقتصاد الفقاعات أحيانا أخرى، وكان من نتيجة ذلك تركيز الأصول المالية والإنتاجية بتأثير حركة الاندماجات بينها في صور نشاط مشترك، وتقسيم الأسواق، وتخليق كيانات عملاقة تضم مصارف وشركات تابعة للعمل في مجالات متنوعة، وكان لابد لهذه الاندماجات أن تسلم إلى انخفاض المنافسة في بعض ميادين الاقتصاد العالمي بسبب سيطرة قلة من الشركات علي هذه الميادين، وبطبيعة الحال مازال للدول الغربية وعلي رأسها أمريكا تستأثر بالغلبة والنفوذ في نطاق مصالحها القومية.

وبينما تتضائل المسافات والقواصل في هذا الاقتصاد المالي، تتسع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وتزداد البطالة بين الشباب.

وحينئذ يمكن أن نفهم مقاومة الشباب ومظاهراتهم المنددة بالعولمة فالعدو الحقيقي ليس للعولمة، بل هو للنظام العالمي بقيادة أمريكا الذي يستغل أدوات العولمة ووسائلها. ولا يعني هذا أن العولمة أفضل من النظام العالمي الجديد ولكنها تعني أنها تؤدي إلى نتائج أخرى إذا ما أُنجزت شقها الاقتصادي، أهمها نهاية الهيمنة علي تواجدها، وانفراط المركزية الغربية، وزوال القبضة القومية للدولة، وانحسار وظائفها. وبدلا من الهيمنة أو للتبعية، سيكون الاختيار بين المشاركة أو للتهميش.

ومهما يكن من أمر، فقد تحقق للكثير من نتائج العولمة الثقافية مما تنبئ به حال المعبولة والنويسي، وغياب المعايير. فالعالم، كما يقول برجسكي يخلب عليه للشمول والتفتت معا مما أدى إلي نشأة العديد من الجيتو داخل إطار البلد الواحد، فقد أحدثت الثورة في التكنولوجيا الإلكترونية أزمة توتر بين الإنسان الداخلي والإنسان الخارجي، كما أن تدفق المعلومات أو انفجار المعرفة يؤذن بخطر التشظي الفكري بازدياد حالة عدم اليقين كلما ازداد لتوسع المتاح للمعرفة. وربما تسمح الخشية من عجز الإنسان علي التكيف

مع التعايش بين المجتمعات أو الثقافات المتفاوتة؛ ربما تسمح بتقويض ما كان يعد من قبل جوهرًا إنسانيًا ولحدا لا يمكن المساس به.

ومن هنا يشتد حنين الإنسان المعاصر إلى خصوصية حميمة حينما يحيا في بيئة متشابكة مربكة وخالية من الخصوصية أو الهوية القومية، وذلك إزاء الزوال القريب للدولة - الأمة.

كما يؤكد توفلر على ذلك بتنويعه مختلفة بقوله بيزوغ الخصوصية الثقافية لكل إقليم أو منطقة مع إثارة للمشكلات العرقية ونشوب الحروب الأهلية، ويرد ذلك إلى تفكك المجتمع الجماهيري، أي مجتمع الجملة المتكامل، وقيام ما أسماه بديموقراطية الموزايكو، وكلنا إزاء طبق سلطة تختلط فيه المكونات محتفظة بتفردها ضد التجانس للقديم، أو ضد ما يسمى ببطوقة الانصهار التي تواجه مقاومة متزايدة.

وربما كان من علامات الانشقاق عالية الذبرة ما نصادفه اليوم من الأهمية المتصاعدة للمجتمع المدني المحلي والعالمي؛ وجماعات حقوق الإنسان، وكذلك النزعات الجديدة مثل النسوية وغيرها ويضاف إلى ذلك النزعات الأصولية الدينية.

### العلوم الاجتماعية وما بعد الحداثة

كان علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا أشد فروع العلوم الاجتماعية تأثرا بالعلوم وما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ويفصح علم النفس عن ذلك التأثير في مجالين، الأول في الفروع العلمية الجديدة التي توصف بأنها ثقافية، مثل علم النفس الثقافي، وعلم النفس عبر الثقافي (أو للتبادل الثقافي) الذي يستند إلى علم نفس الشعوب، وعلم النفس المجتمعي (وليس الاجتماعي) وعلم النفس البين ثقافي، وكذلك علم النفس الأنثروبولوجي، والأنثروبولوجيا للمقارنة. وتتفق هذه الفروع جميعا على أن الثقافة مكون رئيسي في فهم السلوك الإنساني. ويقول أصحاب علم النفس (دون أن نضيف إليه وصفا أو تخصصا بعينه) أنه إذا ما وضع في عين الاعتبار أثر الثقافة على السلوك الإنساني (وكذلك العكس) فلن نغزو في حاجة إلى تخصيص علم نفس ثقافي لأن علم النفس، بوصفه كذلك، سيتعهد بهذه المهمة تلقائيا.

والمجال الثاني لعلم النفس هو نظرية الشخص، أو الذات، ولقد برزت نظريات جديدة تماماً في هذا الصدد، وانقلبت علي المفهوم التقليدي الذي كان يجعل منهما هوية وذاتاً مكثفة بذاتها علي نحو ما تكون متجانسة داخلياً، ومتميزة عن غيرها خارجياً، فلقد كان هذا امتداداً وتطبيقاً لفكر للنزعة الإنسانية المتمثلة في الأنا الديكارتية، والفكر الفردي النزعة مما أدى إلى إسقاط مفهوم "الشخصية".

ولهذا خرجت نظرية الذات الحوارية التي تتجاوز الفردية والعقلانية كما يقول أصحابها هرمانس، وكمين، وفان لون من هولندا، فهم يرون أن الطابع الفردي والعقلاني للنظريات السيكولوجية عن الذات (Self) إنما يعكس نظرة المركزية العرقية الأوروبية للشخصية، بينما يرون علي نقض ذلك أن الذات يمكن أن تدرك بوصفها حوارية بحيث تمثل أصواتاً متعددة دخلها مما يتجاوز كلا النزعتين الفردية والعقلانية، كما يقدم سامبسون مراجعة وتنقيحاً لمفهوم للنظام الشخصي والاجتماعي تحت ما يسميه لا مركزية الهوية (أو الذاتية المنقسمة)، وهو بذلك باحث ينتمي إلي ما بعد البنيوية لأنه يرفض للبنية المركزية والمتوازنة للشخصية التي هي في صيرورة متصلة، وأسهم هازل ماركوس وبولا نوربوس في طرح مفهوم الذوات الممكنة في مجال معرفة الذات، وتشتق الذوات الممكنة من تمثلات (أفكار) الذات عن نفسها في الماضي وفي المستقبل، وهي تختلف وتتفصل عن ذوات اللحظة الراهنة، والفرد حر في خلق تنوع من الذوات الممكنة، ولكن الحوض الذي تتجمع فيه يتألف من المقدرات التي يجعلها للفرد مهمة رفيعة الشأن عن طريق السياق الاجتماعي- الثقافي والتاريخي الخاص بالفرد، وبوساطة النماذج والصور والرموز التي تتبجحها له وسائل الإعلام، ويمقتضي خبراته الاجتماعية المباشرة.

ويبدو من تلك التطورات الأخيرة في علم النفس سمة مشتركة وهي تفكك الذات وانقسامها، وخروجها من عزلتها الداخلية إلي فضاء الثقافة المتعدد الجوانب.

ونجد مثل ذلك في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، فيعتقد ويلسون في أن الحوار والتعاون في البحث مع الزملاء من البلدان الأخرى يمكن أن يجعل بتحقيق ما يسميه بالمقابلة Consilience التي تعني التقز معاً للخروج من التخصصات المعزولة لتحقيق النتيجة التي يثمرها ربط

لوقائع بالنظرية المؤسسة على الوقائع عبر الفروع المختلفة والمنوعة لخلق إطار مشترك للتصير، فالقفز معا أو المقابلة العلمية هي للتحدي الذي يولجه الباحثين في الألفية الراهنة كما يقول.

ويطرح لها دوراي مفهومها عن الاندياح (أو اتساع المشهد) للتقالي من ثلها الاندياح الاعلامي Mediascape والفكري، وللتكنولوجيا، والعرقسي، والعمالي، ولابد في نظره من درس للمشهد العلم بأمره وليس في بلد دون الآخر، أو ثقافة دون أخرى.

ويوثق روبرتسون بين العولمة والمحلية في مصطلح واحد هو العولمحلية، لأنه يرى أن العولمة لا تمتد بنفوذها إلا من خلال ما هو محلي. ويستق الباحثون في تلك العلوم على أن الفردية أو الأنا لم تعد للوحدة الاجتماعية للتطيل والتصير، فالإنسان ليس فردا يملك أدوارا، بل هو مجموع أدواره، كما أن الأشخاص كيانات تتحدد هوياتهم بمواقفهم الاجتماعية.

كما يعترفون بأن اجتهداتهم واكتشافاتهم مساوقة لحقبة ما بعد الحديثة فهي تعبر عن مناخ افتقد فيه اليقين، والتحديد، وتحلت فيه للنظريات الكبرى، فهي إذن مجموعة النتائج المترتبة على انقشاع الأوهام التي كانت تحكمنا كحقائق مطلقة تنظم وفقا لها الأمور جميعا، وتكون حول مركزها. فلم تعد ثمة سلطة نهائية، ومن هنا سلكت الأناركية أي لللاحاكمية، أو للامسلطة التي ترجمت من قبل بالفوضوية، كما ذاعت البارالوجيا أي الخروج عن مركز التخصص إلى الهوامش التي تشتبك بمسائر الأشياء، وضد التصنيف الذي هو قهر وتحديد مسبق، لأنه تقرير جازم، وتكرار ملح.

ولئن كان الواقع متعدد الأبعاد، فإن اللغة التي تعبر عنه، وتتواصل بها أحادية البعد، ولا سبيل إلى تطابقهما، ولا يمكن فهم تلك الواقع عن طريق التفكير فيه أو للتفاعل معه دون شفرات السياق الثقافي ووسائطه وأعرافه. ولأننا في مرحلة انقشاع الأوهام فقد نصرفنا عن تشييد صروح من المذاهب أو للنظريات الكبرى، كما كان الحال سابقا، وليس في مقبورنا، إن أثرنا الأمثلة والمصارحة إلا أن نغرس لوتلنا بقعة وثبات في تلك الأرض الزلقة مما يتيسر لنا من للنقد التقالي.



## الفصل الأول

### معنى الثقافة .. ومفهوم الحضارة

ربما نكرر أمرا بديهيا إذا ما ذكرنا أن الثقافة ليست صفة واحدة كما لو كانت كلا متجانسا يشارك فيه المواطنون أو أعضاء المجتمع كله، ويتقاسمه الأفراد بحسب أنصبتهم لشرعية، كما أنها لا تثبت علي صورة أو صيغة واحدة، بل تتغير وتتبدل بحيث تتعاقب علي المجتمع أو الأمة ثقافات مختلفة.

ولا تقتصر الثقافة علي دلالتها التي تحظى بالشهرة والذيع بوصفها الاستتارة العقلية، وسعة الاطلاع، وتثوق الفنون علي النحو الذي ترعاه به وزارة الثقافة ومؤسساتها، فهي تتضمن علي هذا الوجه للصور للمرفقة للوعي الاجتماعي المنعكسة علي المرأيا المصقولة لأدوات التعبير والإبداع، ومن ثم يطلق علي منتجها ومستهلكها اسم المتقف، ويستقل بذلك عن مطالب المهنة أو الحرفة التي تتيح الارتزاق منها عن طريق إعداد سابق محدد الإجراءات والخطوات، فعندئذ لا يعبر المتقف عن مطالبه الشخصية أو المهنية، بل يتجاوزها إلي التعبير عن القضايا لعامة، لأن المفترض فيه أنه يعبر عن الجميع، في نفس الوقت الذي يخاطب فيه الجميع دون تخصص، ملامت ساحته التي يعمل في نطاقها، وأدواته التي يستعملها هي وسائل النشر والإعلام.

فهنا نطرح قضية الالتزام أو الانفصال، ونناقش، مثلا، مسائل المتقف العضوي للذي يعكس الحياة الاجتماعية انعكاسا مباشرا، أو المتقف المنعزل أو المغترب، وذلك من خلال المواقف التي يتخذها، كما تثار المسائل المتعلقة بالأيديولوجيت.

أما الثقافة بمعناها الذي ينتسب إلي مفاهيم العلوم الاجتماعية، فيجمع إلي ما سبق كل ما يصوغ للرصيد الكلي للعمل الإنساني ومنتجاته

الاجتماعية، في مقابل ما ينقل عبر الوراثة البيولوجية، فهي مجموع الأنشطة أو للفاعليات الإنسانية التي تتجلى في السلوك العملي والعقلي معا وهو سلوك قابل للتطم والتداول من ثانيا النظم والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية والعقائدية والفنية... إلخ، وإذا ما زودت الطبيعة الإنسان بالمواد الأولية، فإن الثقافة هي التي تحدد أسلوب استثمارها لخدمة حاجته ومطالبه، وتعد الجوانب البيولوجية في الإنسان جزءا من خلم الطبيعة التي تضع للثقافة أساليب أدائها ومعاييرها.

ويضم هذا الأسلوب في المعيشة العادات والمعتقدات والمهارات، كما يسلطوي على البواعث والأهداف التي تحث على المشاركة في إنشاء النظم والمؤسسات، للمادية وغير المادية، على السواء، وبينما تحكم القوانين الطبيعة، تسود القيم والمعايير عالم الإنسان، أي ثقافته.

فالثقافة إذن جانبان، روحي أو غير مادي، وهي القيم والمعايير والاعتقادات والتقاليد، ويمثل الجانب المادي للتجسيد المحسوس للجانب المعنوي على نحو ما يتبدى في أدوات وتقنيات ومنشآت، وهذا هو ما يسمى بالحضارة، شريطة أن تستقر الثقافة في موطن محدد لا يرحل منه أصحابه أو يتحولون.

## ١- الثقافة والحضارة

ولكن لماذا نلصق اليوم بتوصيف الثقافة وفقا للجانب غير المادي، والمعنوي، والروحي، ولا يشغلا الجانب المادي كثيرا، بل نكاد نغفله ونهمله تماما؟؟

كلت الحضارات، أي الجانب المادي من الثقافة، قديما جزءا لصيقا بها بحيث كان من الممكن أن تميز الحضارات بتميز المجتمعات وثقافتها في العصور القديمة والوسطى عندما كانت المسافات بعيدة، وللتبادل محدودا بحيث تسمت الحضارات، على الأغلب، بموطنها الجغرافي أو العرقي أو القومي، أو الديني. وعندما توسع التبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة، أي الحضارة، ازداد انفصال الحضارة عن الجانب الروحي الذي ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدودا، ومن ثم صارت الثقافة عنوانا لهذا الجانب غير المادي، وحينئذ بات من الميسور أن تشارك ثقافات متعددة في حضارة واحدة، بعد أن كلت الحضارة في القديم جزءا لا ينفصل عن الثقافة.

وعسانا نكسب مزيدا من التأكيد لذلك الرأي إذا ما تذكرنا أن لفظ حضارة هو بعينه ما يؤديه لفظا مدنية، وتمدين في كل اللغات. فلهسولة التبادل للمادي بين المجتمعات المختلفة، وتعد ذلك في الجانب للروحي، اقتصرت الثقافة على ذلك الجانب المعنوي بحيث تكون لها خصوصيتها لدخل الحضارة المشتركة.

## ٢ - مستويات الثقافة وطبقاتها

فلذا ما فحصنا الثقافة في أي مجتمع أو أمة من الأمم، فسجدها ذات مستويات أو طبقات ثلاثة، الأول هو ما يمكن تسميته بثقافة الجلد، فجلدة للمرء عشيرته، ولجلاده أعضاؤه وجوارحه، وهي التي تتحد بالعرف والدين واللغة بدرجات متفاوتة، وهي المرحلة الأولى في بداية محاولات الإنسان للسيطرة على الطبيعة توطئة للسيطرة على غيره من البشر، عندما كان لا يفرق بين فريته وبين انتمائه لجماعة أو بدنة معينة، ولكنها ما تزال تمارس نفوذها دون اختيار أو تحميم يجريه المرء على صعود الوعي والانتباه، وهي تحيز خفي يكمن تحت السطح، وقد انفجر كالبركان في مواقف معينة لأنها تعبر عن الأغوار السحيقة للمرء التي تقذف حممها عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي عند مواجهة لاحتلال أجنبي، أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية.

وعندما نواجه الأمة حالات من الهزيمة والاكسار، أو للتبعية والانتصار، وتشعر بأن ماركمتها فرق جلدها للثقافي من قيم ومعايير، أو مواقف وأوضاع معاصرة لم يعد يسفها في التصدي للتهديد الدخلي أو الخارجي على السواء، عندئذ يلتهب جلدها للثقافي الذي لم تعد تحميه أروية الثقافة المعاصرة، فهو الذي يمثل المرجع الأولي أو البدائي.

والطباق الثاني من الثقافة هو الذي يمكن تسميته بالمشارك أو المتصل للقومي وهو الذي يستمر ويواصل نفوذه عبر تلك الجوانب التي تتجمع وترسب عن الثقافات المتعاقبة، وتتشارك معا لتبقى حية مؤثرة، ونقصد به مجموع الجوانب المشاع لدي أعضاء الأمة رغم اختلافهم وتفاوتهم، وهو بمثابة مجري جوفي أو نيار تحتي متفق دون وعي أو تكبر في أغلب الأحيان، ويتألف من راسب ثقافية ذات روافد متعددة، فقد تخفي العقائد القديمة ولكنها لا تكف تملما عن مزولة تأثيرها.



أما الطباقي الأخير، فهو للثقافة المعاصرة للمجتمع أو الأمة، ورغم صيغتها الخاصة الغالبة التي تميزها عن غيرها من الثقافات، إلا أنها ليست متجانسة لأن الصيغة السائدة هي التي تعبر عن توجهات الفئات المسيطرة ومصالحها، ولذلك نجد داخلها أقاليم زمنية متقاربة رغم العصر الواحد الذي يحتويها، فالثقافة صيغة من صيغ الفكر والسلوك، وأسلوب للاستجابة للعالم وللتأثير فيه، ومن ثم قد يستعار ذلك الأسلوب أو تلك الصيغة من ثقافة مرحلة سابقة، وتتصادم الأقاليم الزمنية في سعي كل منها إلى تخليد رؤيته الخاصة للعالم والانتصار لها، وعلي هذا النحو، تكون الثقافة متخلفة إذا ما تشبثت بجمود آلية للتذكر التي تؤدي إلى الضيق والتقليص، وتكون متقدمة إذا ما فتحت إمكاناتها للتوسع والامتداد، فهناك بعض جوارب المجتمع الذي بدأ مستقبله أو غده، وهناك من لم يبلغ أمسه بعد، ويختلف الجميع ويتفاوتون في استجاباتهم للمتغيرات العالمية التي تتجاوز حدود مجتمعهم، ويمكن أن نسمي ذلك المستوى بالمشبك العالمي، أو المعترك الراهن أو الحالي.

ونظرا لمبادأة آليات السوق للرأسمالية العالمية، وتغلغل وسائل الإعلام في كل مكان، فلا بد أن نتوقع نفوذا لأنماط عالمية مشتركة من الفكر والسلوك، وهي الأنماط التي يفرضها أصحاب المصالح العالمية كما تتمثل في الشركات العابرة للقارات، وتلح تلك الفئات العالمية على ترسيخ الاعتقاد، أو للوهم، بوجود ثقافة إنسانية واحدة، ولا أقول حضارة إنسانية، واحدة، لأنها أمر وارد.

وعلى أية حال، فإن للثقافة المعاصرة للمجتمع أو الأمة هي أضعف طبقات الثقافة التي يمكن أن نعصف بها ثقافة الجلد، كما يحدث الآن في معظم أنحاء العالم، وذلك مع انهيار الاعتقاد أو اليقين في صحة قيم الثقافة العالمية ومثلها للعليا.

### ٣- عندما يلتهب الجلد الثقافي عندنا

ويؤدي مجمل ثقافة الجلد إلى تحويل التاريخ الفعلي إلى أسطورة تتسلل إلى معظم ما نداوله أو نتناقله من آراء ومواقف، بل تتسرب إلى منهجنا في توصيف ما يواجهنا من متغيرات وتفسيرها، فتؤدي بمصداقيتنا وجديتنا في اتخاذ مبادرات حقيقية.

ومن أبرز قصص الأسطورة للتشخيص الدرامي، والتصنيف الثنائي للمتغيرات التي تنفخ فيها الروح، وتتحول إلى كائنات حية أو شخصيات تحب وتكره، ترضي فتعقد وتغضب فتنتقم. وأبرز هذه الكائنات الموهومة التي لبنتلت من كثرة الاستخدام ما يقال عنه الأنا والآخر. ويعد هذا امتدادا لنزعة أسطورية قديمة هي الإحيائية ( الأنيميزم ) التي تتعامل مع الظواهر الطبيعية كأشخاص لها نواياها وحولها. وهنا تسود الفكرة للساذجة للمؤامرة وليس الفكرة المقبولة عن المؤامرة بمعنى استراتيجية الخصم وخططه التي يمكن معرفتها أو كشفها من خلال تقاريره وممارساته المعلنة. أما المعنى الصاذج الذي نستريح إليه فهو أنها خفية مستترة وتحاك خيوطها في الظلام، وبالتالي فلعلنا في حاجة إلى التحليل الموضوعي للبيانات والمعلومات التي تؤدي إلى الفهم واتخاذ موقف إزاءها.

وأغلب الظن أن أسطورة الأنا- الآخر اعتناق غير واع لنسخة مهذبة من ثقافة اليهود التي تقسم البشر إلى إسرائيل والأغيار أو الأمم، وقد نقلها ضدهم، ونحن في غفلة لتلمذتنا للبلدية عليهم، ففسر كل شيء كما سبق هنتر إلى ذلك في كتابه كفاحي بمؤامرة لليهود لصنع الشر في العالم، ومن أنواعه الماركسية والشيوعية، وربما نعتد في ذلك علي اكتشاف الأكلة في كتاب زائف هو بروتوكولات حكماء صهيون.

بل إننا لصنع ذلك أيضا فيما نسميه الغرب، فهو الشيطان المرید الذي يكفيننا مثونة الفهم أو المبادرة، فقد تحدثت الأمور، وصنفت سلفا، وليست في حاجة إلى مزيد من التحليل أو التفعيل.

فالعرب أصبح شخصا واحدا، رغم كل تنوعاته، وله دور واحد في هذه الدراما بوصفه البطل المضاد، علي أن نختار لأنفسنا دور البطل التراجيدي الذي تنزل عليه المصائب من هذا البطل الشرير، وهنا تختلف فصائل الرواة فيجعل البطل الأقطار العربية، بينما يختار الآخرون دور الإسلام أو المسلمين، ويعداها ترسم حبكة الصراع بين الشخصيتين.

غير أننا ولأول مرة في التاريخ المعاصر استطعنا أن نؤثر في الإعلام الغربي أو العالمي، ففرضنا عليه تسويق مسلسلنا الدرامي: الإسلام والغرب، إلا أنه انقلب سريعا بعد أحداث ١١ سبتمبر وغزو أفغانستان إلى مسلسل هزلي حيث نحشد قولنا الثقافية والإعلامية وكذلك السياسية لتحسين صورة الإسلام لدى الغرب، ونتراحم بالمناكب لتقديم صحيح الإسلام الذي لفسده

إسلام القلة المنحرفة، فنحن إذن ندفع ثمننا باهظاً، وأحسب أنه سيذهب هدراً لما سبق أن اقترعناه، عن جهل وسوء تقدير، عندما انخرطنا منذ فترة عقم طويلة في لصطناع صراع درامي بين الإسلام والغرب، وتحدثنا عن حضارة الإسلام وحضارة الغرب بطريقة الطيب والشرير، عسكر وحرامية، للروح والمادة، للرحمن والشيطان، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر والعياذ بالله، إلي آخر الثنائيات المثورة.

والواقع أننا لم نحترم قواعد اللعبة، لو نلتزم بجدول أعمال الحوار، فتحدث عن النصوص، في نفس اللحظة التي نتحدث فيها عن البشر للمسلمين بعد وفاة الرسول، وننتقي من الوقائع والحكايات ما يروقنا، لم نفرق بين الدين الإسلامي وبين أعمال وأقوال الحكماء المسلمين، وهذا خلط لا يخضع للمنطق أو يسلم إلي نتيجة محددة. لا نعرف عن ندافع، عن الدين كعقيدة وشرعية كما تجلوها النصوص التي أعلن الرسول في خطبة الوداع أنها تكتملت: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" لو عن قرأنا من بعده فأصابوا أو أخطأوا، عدلوا، أو ظلموا، ونجعل من أفعالهم وأقوالهم امتداداً لوحى السماء، هل الأمر من القموض والالتباس بحيث لا نستطيع أن نميز أو نقارن بين دين الإسلام وحضارة من الحضارات، فليس الدين حضارة، إن شئنا نقة للمعنى العلمي، لأن الحضارة من صنع البشر، فالخلط بينهما يسلمنا دون وعي إلي نوع آخر من الصهيونية التي تجمع للدين والأمة بمعنى البشر أو القوم. للحضارة الإسلامية حضارة مسلمين وشارك فيها غير المسلمين، ولا يصح أن تضاف لو تنسب إلي دين الإسلام بأمجادها أو نقائصها، فالمسلم يمكن أن ينتمي إلي حضارات مختلفة، ولا يفقد إيمانه إذا كان في حضارة هندية، أو لأوروبية أو أمريكية.

كما لا ينبغي أن نخلط بين الدلالات المختلفة للأمة فنعاملها جميعاً بمقياس واحد، فخلط بين الأوراق مما يؤدي بنا إلي أتعس النتائج. فالأمة في النص الديني لاتعني الأمة بالمعنى السياسي القومى الحديث، بل تعني جماعة المؤمنين بالمعتقد الواحد، كما تعني المذهب في القرآن الكريم: "إنا وجئنا أباباً علي أمة" وهي التي تقابل كنيسة في المسيحية التي تعني بالسريانية الجمعية والمجمع والاجتماع كما هي في العبرية تعني

الجمعية العامة التي هي الكنيست، وكلمة كنيسة لم تكن تعني أصلاً محل الاجتماع، بل جماعة المعتقد الواحد، أو أمة المؤمنين.

ولكننا سرعان ما نخلط بين الأمة الإيمانية والأمة السياسية، فنجعل من أمة الإسلام أمة بالمعنى الحديث الذي كان يقابله في النصوص القديمة قوم، والقول، وهنا تبتدع أمة عدد احتدام للصدام باستعارة تراث، ولملمة تقاليد من هنا وهناك، ورصها ورصفها جنباً إلى جنب، ونترهم بذلك أننا أحسننا صنعاً، حتي تأتي لطامة، فلندفع ثمن التفاخر والتهجم والتطاول الذي لم تكن نملك ثمن الدفاع عنه، ولم نملك أصلاً مقومته الواقعية، فبتهاوي الصرح الذي شيدناه من قصاصات وأقاصيص، وكنا نحتمي من خلفه، أو نتوهم سلاحاً بقراء، ولكنه ما لبث أن انقلب علينا ووجه لصدورنا ليدفعا إلى موضع الدفاع وظهورنا إلى الحائط وكلنا نصرخ من خلف القضبان في محكمة أفلام سيتمائية قديمة: مظلوم يا حضرة للقاضي، أنا متسامح، أنا أقبل الآخر، أنا أدعو إلى التعددية وحقوق الإنسان، أنا ديموقراطي يا بيه!!

#### ٤- حقيقة الإسلام وحقيقة الغرب

ليس الدين في ذاته العامل الوحيد أو الحاسم لقيام الحضارة الإسلامية، وإلا لكانت مكة والمدينة هما للنموذج المثالي لهذه الحضارة، ولكن ثمة عوامل موضوعية أخرى صنعتها، وإلا لكان تدهور هذه الحضارة في القرون التالية سببه للردة علي هذا الدين. وكثيراً ما نفخر بفتح الأندلس كعلامة علي الأثر الديني، ولكننا نعرف أن هارون الرشيد، في أمة ازدهار الحضارة الإسلامية، كان يستميل شارلمان إمبراطور الفرنجة ليكون حليفاً له ضد حكام الأندلس للمسلمين الأمويين، فالمسألة لا ترد إلي الدين، كما أن فتح العثمانيين مصر وبلاد العرب لم يكن دفاعاً عن الإسلام، وإليهم يعود التصور الغربي المفلوط عن الإسلام والمسلمين أثناء احتلالهم لأجزاء واسعة من أوروبا حتي القرن للتسع عشر، بينما الحقيقة أننا لكثرنا أيضاً نحن المسلمين العرب بغلظتهم وجهلهم وتظلمهم.

ولقد أدت عوامل موضوعية، يمكن أن تخضع لبحث علوم السياسة والاقتصاد، إلي تخلف شرق أوروبا، وكذلك أقطار الشرق العربي، والفارسي والهندي، والصيني، وجنوب البحر المتوسط، وذلك في الوقت الذي شرع فيه ما يسمى بالغرب الأوروبي في النهوض من عصوره

الوسطى بنشأته الرأسمالية التي سبق أن ساهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية بما يسميه راندال روح بيكون التي تطمح إلى توسيع حكم الإنسان وسيطرته على الطبيعة، وعالونها على ذلك تعدد مراكز الحوار في صقلية والأندلس ونشاط حركة لترجمة من العربية إلى اللاتينية. ولم يكن نداء العودة إلى الأدب القديمة الإغريقية والرومانية، إحياء عنصرياً - لأسلاف مزعومة - لأنها لم تكن عودة إلى النصوص، بل كانت استجابة مباشرة لما اتسمت به تلك التقاليد القديمة من قبول صريح للحياة، واختيار نقدي لكافة المشكلات السياسية والأخلاقية، والاجتماعية، وجسارة فكرية حازمة في البحث، واستعداد للمضي إلى الحد الذي يفرضه الحوار. ولم يكن ذلك متاحاً إلا بعد أن اتجلى الحوار الموضوعي مع الشرق على ساحة ملنية وفكرية جديدة جري فيها التبادل بين السلع التجارية والمنجزات للفكرية مما غير من علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض الآخر وأنشأ فئات بورجوازية جديدة تتخذ من العودة إلى الأدب القديمة ذريعة وقناعاً وشعاراً يظف تمرداً، وتحول قيمها، ووعيها الجديد للإنسان. ومهما يكن من أمر، فإن الحركات الكلامية، والعلمية والإصلاحية الدلالية كانت روافد صبت في مجري ولحد شقه من قبل الحوار والتفاعل السابق بين الشرق والغرب.

ولكن ما لبث أن تسارع لإيقاع التقدم للإنجاز الغربي الذي تندفع بصحوة الشخصية الفردية، وتكون الدولة للقومية وحفرته للقيم الرأسمالية من حرية المنافسة والرغبة المحمومة في الفتح والغزو. ورغم أن هذا المنحى الجديد يقوم على الفردية والعصامية إلا أنه كان يستهدف العالمية لأنها المجال الضيق للطموح للكشف، ولتملك، والغزو، أي الاستعمار بعبارة موجزة، وبذلك أصبحت للظاهرة التي نشأت في الغرب منذ عصر النهضة لأسباب موضوعية وليست دينية، ظاهرة إنسانية عالمية ولا ينبغي أن يستغنى ذلك مثاعراً، فالدين المسيحي الذي يدين به الغرب صادر من شرقنا، إلى جانب كثير من الإنجازات الأخرى التي يعترف بها المفكرون الغربيون دون غشاضة.

ولقد علمتنا الحضارة الإسلامية العربية إبان صعودها أن صحة الفكرة، أو كفاءة الإنجاز لا تقاس جدارتهما بمسقط رأسيهما، بل بما تجلبه من مصالح ومنافع، كما أن الدين، بحكم تعريفه دعوة عالمية لا فرق فيها بين عربي وعجمي أو غربي.

وعلي أية حال، علينا أن ندخل إلى المنافسة التي تتطلبها الرأسمالية في كل تطوراتها. والأمل الوحيد في البقاء علي قيد الحياة هو أن نصنع رأسماليتنا القادرة علي فك قيود للتنمية. وعلي هذا النحو سيكون الصراع لو للصدام أو المنافسة، كذلكه في جميع الأزمان، بين مستويات مختلفة من النمو أو التخلف مادياً كان أو فكرياً وليس دينياً.

ولا مبرر للخشية علي عقائدنا، إلا إذا كان البعض يراها شيئاً مادياً لا يستطيع الصمود إلا إذا حفظناه في حرز مكين وأشرعنا للسيوف دونه. ونحن مدعوون للمشاركة في الحضارة العالمية، ولا أقول الثقافة العالمية، عن طريق المنافسة وفقاً لشروط اللعبة وقواعدها، كما لا ينبغي أن نتصالح خوفاً علي هويتنا، لأن الهوية هي ما نصنعه بالفعل، أو نبدعه، وليست بطاقة شخصية، أو حجة ملكية قديمة نخشي عليها من الضياع إذا ما شاركنا في مباريات الحضارة العالمية.



## الفصل الثاني

### نقد الأوهام والأساطير الثقافية

#### ١ - التاريخ والأوهام

عللنا في حاجة إلي إعادة النظر فيما للفناء من مسلمات أو بدويات، وذلك كي نتفهم ما يجري في العالم اليوم من حداثات تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير.

وأغلب الظن أن أية محاولة لإعادة النظر أو التشكيك فيما ارتضاه أو اعتاده الجمهور لابد أن توصم بالبعد عن الواقع والاحتشام إلا أننا لا نري بأساً في هذه الوصمة لأن فضيلة الواقع والاحتشام في شئون الفكر والبحث إنما تعبر عن هوية مستعارة من المجموع، وصاحبها يعطى لنتسابه لإحدى اللقبائل الفكرية للكبرى، ويكشف عن انتمائه لأغلبية موقرة، وقيم بذلك حاجزاً منسجماً ضد النقد طالما أن حديثه متفق عليه بين جمهرة ذات شأن. ويضاف إلي ذلك، أن متسربل الواقع يدعي عادة الانصراف عما تضطرب به الحياة فلا تشغله إلا حقائق الأمور، وما يقرن بها من مثل عليا وقيم أصيلة، مطمئناً إلي أنها انحدرت إليه ممن أورثوه إياها وغدت من بين ما يمتلكه، أو يحرسه، أو يتحدث باسمه!

ولنعد إلي ما يحدث اليوم، في الشرق والغرب، في الشمال والجنوب فستصيبننا للدهشة، أو بالأحرى للصدمة، لما نشاهد من مقاتلين في كل مكان وقد انحصرت عنهم الأقنعة التي لم تعد تخفي ما استتر من قبل من رغبة كل منهم في السيطرة علي الآخر بكل ما يتاح له من وسائل، ومبعث للصدمة أن ما يجري الآن من صدمات عرقية أو طائفية يمتد إلي المجتمعات التي اعتدنا الاعتقاد بأنها قد قطعت شوطاً طويلاً في المدنية الحديثة.

فما كان يمر دون أن يلفت الأنظار في بعض البلدان المتخلفة، أو ما كنا نعلم به في العصور القديمة أو الوسطى، أصبح اليوم أمراً متكرراً



للحدث في أوروبا وبريطانيا وأمريكا وبلدان الاتحاد السوفييتي السابق علي نحو ما يولجها من تفجر النزاعات الأصولية في العالم أجمع بصورة لم نعهدها من قبل.

ولاريب أن هذه لحظة تاريخية متفردة ليس في وسعنا أن نسلکها في نمسق تفسيري قائم، أو نجعلها حدثا مطردا في مسار تاريخي معلوم، ومن هنا تنشأ الحاجة إلي إعادة النظر في مسلمتنا، ومن ثم ينبغي علينا أن نطرح الأسئلة الساذجة والبرينة من لية إجابات سابقة.

لماذا لا تكون اللحظة للراحدة لحظة كاشفة عن أخطاء في تصوير الثقافة الإنسانية أو تفسير مراحل التاريخ؟ ولماذا لا تكون تلك اللحظة نتاجا واعيا أو غير واع لانقشاع الأوهام عن تصوراتنا السابقة التي انتزعت لطول ترديدها والإجماع عليها مصداقية لاتجدر بها؟

وقد تيسر لنا للمقارنة بين التاريخ المحكي، أي التاريخ، وبين للتاريخ الفعلي الذي نحن في سبيل لقرلحه لتفسير مختلف للممارسة الإنسانية.

فالتاريخ الفعلي شبكة من التفاصيل والوقائع المتعددة مثلما نحياها اليوم في عصرنا الراهن، أما كتابة التاريخ فتختار ناظما أو محورا يضم تلك التفاصيل والوقائع في إئتلاف أو مسار معين هو الذي يحدد الدلالة التي يفضلها المؤرخ، فتجري إعادة بناء الوقائع والملامسات، وتقسيمها إلي جواهر، وأعراض تدور من حوله، فيختار المؤرخ من بين الوقائع والشخصيات والحوادث ما يصلح في نظره جوهرا أو نواة أو بنية أساسية تعاد صياغة غيرها من الوقائع بوصفها عرضا أو مظهرا. ويتعامل المؤرخون مع الحوادث كما لو كانت برادة حديد لاتستعيد انتظامها إلا في دائرة للمجال المغناطيسي باستخدم قضيب ممغنط هو الذي يصبح المحور أو الجوهري أو البنية الأساسية. وتبين مؤلفات المؤرخين بتبين ذلك الجوهري المختار الذي يعد عند كل منهم حقيقة موضوعية فرضت نفسها عليه فرضا، وعلي هذا الوجه يعد النظر أو تراجع العلاقات بين هذه وتلك من الوقائع وفقا لكل تصنيف. ولاشك أن هذا الأسلوب المؤلف في التاريخ يعين علي فهم واستيعاب شتات الوقائع، كما يذل صعاب التعامل معها، إلا أنه ينتج أنواعا متضاربة من إعادة بناء الوقائع للتاريخية.

ونستخلص من هذا شيئا أخطر وألدح وهو أن البشر في تعاملهم وتواصلهم يصطنعون أوهاما لا مندوحة عنها في تشكيل ثقافتهم ويشبه هذا

ما يصطنع في الأدب للتقصي بوجه علم، فنظرتنا التي نرتاح إليها في تداول معطيات الواقع يغلب عليها ما لصطلح عليه بالعدالة الشعرية أي الفنية، التي تقوم بالتوزيع المثالي للثواب والعقاب عند نهاية العمل الخيالي. ولا أعني بالأوهام هنا معناها للشائع، أي الخروج عن الواقع وخداع الذات، بل أعني بها صنعة الإنسان التي يضيفها علي للواقع كمادة خام ليجعل منها وقائع إنسانية ثقافية. وهي بعبارة أخرى، التعامل مع الواقع بأسلوب الفن دون أن يكون الناتج أعمالاً فنية، وهو ما نجده بارزاً واضحاً في الأساطير القديمة التي نتعامل معها اليوم كأعمال أدبية، ولكنها لم تكن كذلك عند أصحابها الأصليين. ويبدو أن جهودنا وإنجازتنا الثقافية التي نؤثرها بإعزائنا وتقديرنا ستتحول عند الأجيال التالية إلى نوع من الأساطير، ولكن بعد أن تعبر للحظة المحتمة للحالية. وقد اقترنت نشأة هذه الأوهام بمسيرة الإنسان في صياغة ثقافته، بمعناها الطمي، أي باعتبارها أسلوب الإنسان الخاص في الحياة الذي يختلف به عن سائر الأحياء، وكانت هذه الأوهام ضرورية لتوزيع مبادئه في هذا العالم، وتوسعة نطاق سيطرته على الآخرين.

فالذي جعل الإنسان مختلفاً عن غيره هو سعيه للسيطرة على الطبيعة من خلال سعيه للدروب للسيطرة على غيره من البشر، فكل لبنة من لبنات الثقافة الإنسانية مصنوعة من رغبة الإنسان في السيطرة على الإنسان، وإخفاء هذه النواة المركزية لكل تصرفات الإنسان تمت صياغة للكثرة من المثل والقيم والمبادئ التي تختلف أحياناً من مرحلة إلى أخرى، أو تتخذ هيئات متعددة. ولقد كان هذا شأن الإنسان دائماً في ممارساته، فالحب، علي سبيل المثال، تولته الأصلية هي الجنس، ولكن سرعان ما كساه الإنسان ثياباً لا تزال تتكاثر ابتداء من الغلالات التي تشف عن تولته في العصور القديمة، إلى المعاطف الثقيلة التي تكاد تخفيه ليصبح الحب تضحية وتسامياً عن لبثال للوصل إلى الاتصال الجنسي.

ولا تعني السيطرة على الآخر لتهامه وتدميره، بل تعني القدرة علي الامتداد والتوسع بمقتضى ما يستقلعه من الغير ليلحقه بذاته فتغدو أكبر وأشمل، وهو ما نراه متحققاً في كل صور الثقافة كالنظم السياسية والاقتصادية وغيرها مما يؤلف للعالم الإنساني داخل الطبيعة، وهو نفسه الثقافة.

## ٢- الخيال، والعقل، والقيمة، والحقيقة

الخيال أصل الثقافة الإنسانية وجذرها، ففي نطقه للموهوم يتم تحقيق الغايات التي هي امتداد نحو المستقبل، والأفعال الإنسانية جميعا تنصف بهذا الإسقاط على المستقبل الذي لم يحدث بعد، والخيال تصور، أي خلق صور. والصورة المتخيلة التي لفصل الإنسان بموجبها عن المشهد الطبيعي، وحقت سيطرته عليه مؤلفة من مكونات ثلاثة: إطار يفصل محتواه عن السديم الخارجي، وليس مجرد حد يحصر دخله ما اقتطعه من أجزاء المشهد بنفس الترتيب الفعلي الموجودة عليه، وعناصر أو محتويات مختارة من هنا وهناك، وعلاقات جديدة بين هذه العناصر تقيم ترتيبا وانتظاما جديدا لها. فالخيال إذن إدراك أو تصور للغائب عن الإدراك الواقعي لأنه تصور للغاية المنشودة وهي في مسيلها إلى التحقيق، أي أن تحققها الفعلي لا يزال غائبا غير متل في الواقع، وينظر الإنسان بهذا الخيال إلى الأشياء جميعا بوصفها ممكنات، أي يمكن أن تكون علي نحو آخر مختلف عما عليه في الواقع.

فالخيال هو الذي يخترق عتمة أو ظلمة الأشياء وغلظتها وضرورتها وجودها علي ماهيات ثابتة لينزوها، ويعتجها، ويلوكها ليصوغ منها شيئا جديدا يحقق به غايته، فهو مهاد الإبداع، بل هو أيضا، بوصفه استحضارا للغائب، أي جعل للغائب حاضرا، منتج للغة وكل أدوات الاتصال، فالإنسان يختلف عن الحيوان في توصله مع أفراد نوعه باللغة التي هي منظومة من العلامات والرموز، بينما يستخدم الحيوان أفعالا حسية بما يريد أن يبلغ به لفراد قطيعه أو سربه عن طريق الحركات أو الصيحات أو الرائحة، وليس في مقدوره أن يتعامل مع أشياء للطبيعة أو يعبر عنها في غوايها، علي حين أن الإنسان يستخدم للكلمات، وهي نوع من التمثيلات، أي استعادة المثل أي الحضور، فيتعامل مع ما هو غائب بما يستحضره من كلمات لا علاقة لحروفها بأصلها الحسي، ولا تشير إليه في حالة وجوده الفعلي فحسب، ولأن اللغة محررة من الواقع المباشرة، ومستولدة من رحم الخيال، فإنها تقوم بوظائف متعددة منها الاتصال، والتعبير، والدعوة إلى سلوك معين. ولكن سرعان ما ينسي ذلك الأصل الخيالي، فتتحول اللغة، في وهم الإنسان إلى بديل الواقع، وتصبح أداة من أدوات سيطرة الإنسان علي غيره من

البشر من خلال تنظيمها للأشياء والأفعال وخلع قيم معينة عليها، وتقوم بذلك بدور الوكيل الثقافي في الصراع المادي بين البشر.

ويشبه للنسق اللغوي كل الأنساق الثقافية الأخرى من جهة إضفائها شكلا وصياغة محددة للممارسات الإنسانية تخرجها عن أصولها الحيوانية، كما تتبدى في أنساق أو طقوس الزواج، والوفاة، والميلاد، والطعام، والحرب، والإنتاج وغيرها، فكل مجال أو فاعلية إنسانية في زمن معين أو مجتمع يعينه شكل أو إطار خاص من التواصل الذي قد يتبدل أو يتطور بدرجة أو بأخرى.

وتتقرب هذه الأطر والأشكال من التواصل من حيث درجة انتشارها وامتدادها حتي تصل إلي أكثر الأشكال أو الأطر عمومية وتجريدا، وهو الاستدلالات المنطقية للفارغة من المحتوى لقابليتها للتطبيق علي كل مجال بمقتضى اتساعها وشمولها. وهذه العملية أو هذا الإطار هو الذي نسميه عقلا، ولأنه لا يتطور أو يتغير إلا عبر حقبة زمنية طويلة جدا رسخ الاعتقاد أو الوهم بأنه واحد، ثابت، أزلي، ولقد علون علي هذا الاعتقاد طبيعة اللغة التي تحول للعلاقات والأفعال إلي كيانات توهم بالثبوتية، فالفعل إذن هو الذي يتبوأ قمة أطر الاتصال بين البشر بوصفه للقواعد أو القوود الملزمة لعضوية الإنسان الصحيحة بمجتمعه، وإلا عد مجنوننا لقرب إلي للحيوان.

وما لسطوح عليه بالقيم لا يفلت من سطوة الخيال، فالضرورات التي تستحول إلي ممكنات أو مادة عقل لا بد أن ينتقي منها ما يصلح أن يكون وسيلة إلي تحقيق الغاية، ومن ثم تتفاضل الممكنات وتتقرب، ويقبل بعضها وينبذ غيرها، وهنا تتمثل للقيمة التي هي وعي بالممكنات، واختيار للغايات والوسائل للتأثير في العالم، والسيطرة علي غيرنا من البشر. وعلي هذا الوجه تصبح للقيمة طابع وجود للعالم بالنسبة للإنسان من حيث أن للعالم هو ممكنات متفاضلة مترابطة، كما تكون أيضا أسلوب وجود الإنسان إزاء العالم حيث يفتر بعض جوانبه، ويحتقر غيرها.

وربما ينبغي علينا أن نفرق بين أمرين طال العهد بالخطأ بينهما وهما الواقع أي مجمل الأشياء، والحقيقة أي الحق والصدق.

فالواقع هو الأشياء أو الأمور أو ما يحدث من وقوع تهما، أما الحقيقة فهي وصف لأحكامنا واعتقاداتنا عن هذا الواقع، وبالتالي فليست

للحقيقة كيانا موجودا هناك، علينا أن نكشف عنه الغطاء، أو نلهث خلفه حتى نحقق به، بل هي وصف لما نعتقد، فما هو ملائم هو حق وإلا فهو باطل، وبذلك تتعدد الحقائق وتتضارب بالنسبة لأصحاب الأحكام والاعتقادات، وكم من دماء سفكت في الخلاف حولها.

وتحمل اللغة مسئوليتها عن ذلك لأنها تجعل من وصفنا لأرائنا كلمة أو اسما فنقولهم أن هناك مقابلا كيانيا وعينيا لهذه الكلمة أو الاسم. وأكد أسمع من يحتج علي ما قدمت من شطط أو سرف بما يصنعه العلم، وحسبه في هذا الاحتجاج أن يشير إلي الحقائق العلمية.

بيد أننا لا نستثني العلم من مزاعمنا هذه، فعلم الطبيعة ليس هو الطبيعة نفسها بل هو طريقة معرفتنا بالطبيعة، وهي ممارسة إنسانية قابلة للتعديل والتبديل. ورجل العلم يفرق بين عالم الحس، أي عالم الأشياء أو الواقع، وبين الصورة العلمية للخاصة بفرع علمه، وهي التي يعمل في نطاقها، وتتطور من مرحلة إلي أخرى بدليل أن الصورة العلمية لدي بطليموس ليست بعينها عند نيوتن أو بلانك وأينشتين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن العلم لا يتقدم إلا من خلال التكنولوجيا التي هي تطبيق للنتائج علمية سابقة وباعث علي اكتشاف نتائج لاحقة، وللتكنولوجيا، كما هو معلوم، ليست من بين قرارات العلماء، بل هي بيد النظم السياسية والعسكرية والاقتصادية بل والعقائدية أحيانا، والهدف منها في نهاية الأمر إتاحة أكبر قدر من السيطرة علي الطبيعة من ثلثا لحكم السيطرة علي الغير من بني الإنسان.

### ٣- الحداثة وما بعد الحداثة

خضع للبشر خلال تاريخهم لصور متعددة من السيطرة بما تحمل من أوهامها الخاصة، بالدلالة التي أسلفناها للأوهام، وتوزعت هذه السيطرة في أقاليم لكل منها نسق ثقافي، وإن حاولت كل من هذه الأقاليم أن توسع من رقعتها علي حساب غيرها، إلا أنها لم تستطع أن تستوعب للعالم كله، حتي توغلت للرأسمالية الغربية، لعوامل متعددة فكانت أن تتسلط علي للعالم بأسره.

وقد أفلحت الرأسمالية إبان صعودها ومقاومتها للثقافات السابقة، في تقديم نسق ثقافي جديد بمنظومته الخاصة من القيم والمعايير مثل الحرية

الفردية والتمثيل الذاتي والنظرة العلمية وغيرها، ولكن بعد أن تربعت علي القمة وتسللت بسيطرته علي كل شئون الحياة، وأشعلت الحروب وغزت الشعوب، اكتشف أنصار الحداثة في الفكر والفن من داخل الغرب للرأسمالي نفسه، بعض أوهام عالمها، فظهرت الدادية احتجاجا صارخا ضد الثقافة السائدة، ثم تهب الاحتجاج في صورة السيرالية التي حاولت أن تبني عالما فوق الواقع المغمم بالأوهام. كما سادت تيارات للتغريب والتجريب التي حاولت فضح الأوهام المستقرة بعقد علاقات جديدة غير مألفة بين مفردات معيشة معتادة. وكذلك ظهر أدب أو مسرح للعبث أو اللامعقول الذي نشأ نتيجة لنزع الدلالات السابقة للمستقرة لأدوات التواصل ونساقها لكي ينكشف عالم مختلف لا ينتظم في ملك القواعد السابقة، بل إن الزعم بافتقاد المعنى في كل شيء إنما هو خطوة لاكتشاف أننا الذين نصنع المعنى، ومن ثم فينبغي رفض لغة التواصل التي تتطوي علي سيطرة دلالات فئة أخرى تحاول أن توهمنا بأن لغتها تعبر عن الحقيقة.

ثم سرعان ما احتل ما يسمى بما بعد الحداثة ولجهة المسرح الثقافي. والفرق بينهما أن الحداثة كانت تحاول أن تستبدل بالعالم الزائف عالما أكثر حقيقة، وبذلك كانت تحمل طابع التمرد والنضال، أما ما بعد الحداثة فقد رفضت الأوهام في وجود عالم موحد متسق منسجم، ولكنها لم تقدم بديلا، فاستسلمت إلي التعبير عن التدمير، ونقض البناء، واللاترابط، واللامركز، وما لا يمكن تخيله، وتجاوز الذات، والانقسام، والتفسخ، والانفصال، واللاعقلانية، كما فصل إيهاب حسن فيه، ولكنها بذلك تتحدث عن الأصل قبل أن تغزوه الأوهام الإنسانية التي أثبتت في نظرها فضلا ذريعا.

وعندما تنقشع الأوهام أو عندما يهتز اليقين بالمسلمات الثابتة تنفرط المؤلف أو الاستجابات المتعددة، ولكنها رغم اختلافاتها، تعتصم جميعا بملاذ مشترك يتعاملون معه سواء في الغرب أو الشرق بأساليب متنوعة، ويتجلى هذا للملاذ المشترك في التركيز علي الجسد، وإغفال الزمن.

فالعودة إلي الجسد هي بمثابة العودة إلي الأصل الذي أبهظت الأوهام كاهله، ونفي الزمان هو الارتداد إلي البكارة الأولى.

ويرد الاختلاف والتنوع في أساليب الاستجابة في المجتمعات الشرقية والغربية؛ يرد إلي اختلاف لغاتهم الثقافية حيث نجد في الغرب مثلا أفكارا عن نهاية التاريخ، كما نجد لدينا من يلغي التاريخ لحساب وهم قديم.

وبالنسبة للجسد، نجد بعض الغربيين يتعاملون معه على أساس فني، فيألب ما بعد الحداثة أو على أساس إطلاق كل حريات استخدام الجسد بحيث لا يفرق بين السماء والأرض، أما عندنا فقد يستخدم بوصفه مجتلي للبرنامج الديني المنشود بإطلاق اللحية وارتداء الجلباب، كما أنه حامل لفكرة والمعتقد ولا بد من تصفية جسدية لمن يحملون أفكاراً أخرى.

ومهما يكن من أمر، فإن موجز زعمنا هو أن محرك للفاعلية الإنسانية هو السيطرة على الغير من البشر، وتتعدد أدوات السيطرة ورموزها، وتختلف هذه الأدوات تغليفاً مثالياً هو ما نسميه بالأوهام أو الأساق الثقافية.

وربما نتبين ذلك في بعض أساطير متقنينا للعصرية وبطبيعة الحال لم يصف مبدعو الأساطير القديمة أعمالهم بأنها أساطير لأن مفهوم الأسطورة، مهما تنوعت وتعارضت تفسيراتها العلمية، وصف لاحق لما كان يعتقد الأولون أو القدماء بصحته وصدقته.

فلذا ما استخدمناه الآن فإننا نصف به أولهاً تكررت في إهاب للرسالة العلمية.

ولا تروج الأساطير العصرية إلا حيث يفتقد الحوار العقلاني الرشيد، وتسود الأماني بدلاً عن الفعل والمبادرة، أو تنشط الطموحات الفردية في اللفافة على قيادة الغرغاء حيث يتربع الجهل رسخاً مطمئناً.

ولعل ظروفنا معينة قد حالت بين المتقنين وأداء دورهم، كما أن كثيراً من الشعائر قد هوت على الناس من قمم السلطة، وتكلم للناس على تدولها والسرطانية بها دون حوار صادق أو اقتناع، فقد أدى ذلك إلى الألفة والاعتساف على انفصال خطاب المتقنين عن الواقع الفعلي أو الفكر العلمي معاً على السواء.

وأخيراً ذلك بعض المتقنين على أن تكون لهم بضاعتهم الخاصة التي لا يشترط فيها الإشارة إلى الواقع، أو الالتزام بالأسلوب العلمي ومن ثم أعرفت أسواق الإعلام بأساطير عصرية اكتسبت أهميتها ورواجها من كثرة التردد والتكرار، والإحاح على الأذن والعين.

### أسطورة العصر الذهبي

يمكن القول أن الماضي كله يصاغ كما تحكي الأسطورة التي توزع الأكلور الرئيسية والثانوية كما يراها المؤرخ، وتكتسب مصداقيتها بكثرة

تكرارها، فذلك ييسر فهم شتات الوقائع وتأثير التفاصيل، كما يسلم إلى التعامل الهين المريح معها.

فالأسطورة، بوجه عام، صياغة أو قراءة لبعض أحداث الماضي في لغة الحاضر وأمانيه، فهي لاكتسب دلالتها من الملتق والواقع بقدر ما تستبدله من قيم الحاضر ومثله العليا.

ومن هذا التصور الأسطوري تضفي القداسة على بعض الشخصيات أو الحوادث التي تعد جوهرًا أو محورًا لتتحول إلى رموز تنزع من سياقها الزمني والمكاني الذي تتشابك معه، وتقرز وتعزل من بين ركلم المفردات الواقعية لتشكل صورة تاريخية تفرق بجلاء بين الأرضية للباهة، وبين تلك المعالم المنقاة التي تصطبغ حينئذ بألوان حادة ناصعة. ومن ثم يكون للفرق بين مؤرخ وآخر في انتقاء المتخيلات، أي للمفردات الواقعية التي يجعلها أرضية محايدة متجانسة، وإيثار غيرها لتكون معالم أو مراحل بارزة مؤثرة.

ويترتب على هذه الصياغة الأسطورية أن يكتسب التقديم المختار قداسة تتجاوز بمعاييرها مقاييس العلم للموضوعية، وتغنيها من مشقة مواصلة البحث وما يقترن به من معاناة للشك وافقار راحة اليقين.

فالعصر الذهبي الموهوم ليس واقعة تاريخية بالمعنى اللطمي بقدر ما هو معيار قيمي محتجب غير معن لأنه خلاصة منقاة على نحو متميز من وقائع صرفت عن مواقعها المكانية والزمانية الأصلية، وصفت من علاقتها الاجتماعية والسياسية والشخصية بحيث أصبحت مثالا نمونجيا منتزعا من تفاصيله النسبية، ليعود مقياسا لكل وقائع للتاريخ مثلما يستخدم البعض مفهومات مثل حزب الله، وحزب الشيطان، المجاهدين والمنافقين (أي أنصار حزب مجاهدي خلق في إيران) والفتنة بدلاً من الثورة.. كما تحل أمريكا موقع الروم القديم، والاتحاد السوفييتي السابق موقع الفرس، أو يدمج المجتمع المعاصر بالجاهلية...إلخ.

وتنتمي أسطورة العصر الذهبي إلى عالم سحري يستبدله المتقف أو الداعية للمعاصر بالعالم الموضوعي الذي يمكن أن تحلل عناصره ومتغيراته وتفسر بعزل عن رغباتنا تمهيدا للتنبؤ بها، على حين تعود للعلاقات للشخصية بين عناصر ذلك العالم السحري بما تحمل من عواطف



وانفعالات تؤلف حركتها الدرامية التي تصنع منها أسطورة في نهاية المطاف.

ويفترض أصحاب أسطورة العصر الذهبي أن لحظة من لحظات الماضي هي مستودع أو ترسانة علينا أن نتفرغ جميعا لجرد ما فيها، وتصنيف محتوياتها لاختيار ما يصلح لحل مشكلاتنا المعاصرة. كما يفترضون دلالة معينة للزمان تفقده حركته وتدققه لتجعله مجموعة لقطاعات عن اللبغ الأصلي الذي يتخذ إطارا مرجعيا لقياس كل لحظات الزمان. وهنا يضاف طابع الثبات والإطلاق، بل وللتقديس أيضا على كل ما ينسب إلي ذلك العصر الذهبي!

### أسطورة الوسطية

ربما أدى تعدد المواقف إلي شعور بعض المتقنين بالمشقة في الاختيار من بينها فسعوا إلي تجنبها بالاحتماء بنزعة توفيقية أو تلفيقية تصف للثقافة العربية حيناً، أو الإسلامية حيناً آخر (وفقاً لمساحة جمهور القراء المتوقع) بالوسطية.

فمن الوجهة المنطقية تفترض الوسطية أن الحقيقة تقف في منتصف الطريق بين ضدين أو طرفين، هذا إذا كانت توفيقاً، فإذا كانت تلفيقاً، فإن الحقيقة سلة يلتقط منها الفضل ما أنتجته المواقف جميعاً.

وعلى هذا الوجه، تفترض الوسطية أطرافاً سابقة ثم يأتي دورها لتقف في وسطها، فهي إذن وصف لاحق، بعدي، رهين بموقفين سابقين أو مواقف سابقة، وهي جميعاً متعارضة متطرفة، فتحتل موقعها بين إفراط وتقریط.

والواقع أننا لا يمكن أن نقبل وجود ثقافة عربية متميزة لا تملك من أمرها شيئاً إلا أن توفق بين ضدين أو أضداد، فهذا وصف سلبي يعبر عن موقف يؤثر الاعتدال والتوسط بين معسكرين، ولا يليق بنا أن ننقل مفهوم عدم الانحياز أو الحياد الإيجابي الذي يفترض وجود الاتحاد الصوفييتي وأمريكا، أو المحور والحلفاء من قبل، إلي شئون الثقافة، فهذا الوصف يفتقد الإطار المرجعي الخاص لأنه يفتقر أو يتطفل على إطار مرجعية سابقة خاصة بأوضاع تاريخية وسياسية واجتماعية معينة، ويحاول أن يقف في منتصف المسافة بينها.

كما لا يقيدنا في هذا الصدد أن نستعير مفهوم أرسطو الأخلاقي عن الفضيلة بوصفها وسطا بين رذيلتين، ولطبقه علي سائر مجالات الثقافة بعباطة ويسر فهذا نوع من الكمال العقلي الذي يوشك أن يكون نفاقا سياسيا. فإذا ما حاول بعض المستعيرين للنصوص الدينية أن يفحمنا قائلا: ماذا نصنع بقوله تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء علي الناس (١٤٣ البقرة)، فليس لنا إلا أن نحوله إلي كتب التفسير التي شرحت اللفظ "وسطا" بما كان يستخدمه الرسول (صلي الله عليه وسلم) وجماعة المسلمين عند نزول القرآن قبل أن يتصل مفهوم أرسطو عن الوسطية إلي ثقافتنا العربية، فعلي سبيل المثال، لا الحصر، يفسرها الزمخشري في كشفه: خيارا وفضلا وعدولا، ويفسرها ابن كثير: خيار الأمم، والوسط ههنا: للخيار والأجود، كما يقال قريش لوسط العرب نسبا ودارا، أي خيرها، وكان رسول الله وسطا في قومه، أي أشرفهم نسبا كما جاء في تفسير الجلالين خيارا وعدلا، أما المفسر للمحدث فريد وجدي فيقول: خيارا أو معتلين متحلين بالعلم والعمل.

ولا أحسب أن وصف ثقافتنا بأنها خير للثقافات يضيف شيئا أو يميزها عن غيرها.

ومهما يكن من أمر معنى الوسط في القرآن الكريم، فإنه يشير إلي سياق الإيمان والعقيدة الذي جاء فيه الإسلام خاتما، بعد عقائد أو مواقف سابقة كان ينبغي أن يتحدد موقعه منها، وأغلب الظن أن نقل اللفظ في سياقه الديني إلي سياق الثقافة المضطرب بالجديد من المتغيرات لن يجدي شيئا.

### أسطورة الأصالة والمعاصرة

نوع من الرصف أو اللصق اللفظي الذي يجمع التناقض معا في صرة أو جراب واحد متما نجمع بين ما يسمي بالتراث والتجديد، والاتباع والإبداع، الخصوصية والعالمية... إلخ، وهو حل يسير هين ككل ضروب للتوفيق والتفريق التي تخلق وهما بالإنجاز، وتقتصد في إففاق الجهد والبحث في مواجهة الخصومة.

فإذا ما أمعنا النظر في المفهومين المتلاصقين لوجدنا أنهما لا يميزان شيئا، ولا يضيفان جديدا، كما لا يرفضان شيئا فهما معا لا يدعوانا إلي أمر

دون الآخر، وجمعهما معا علي صعيد واحد لا يمثل موقفا محددا ينبغي أن نتخذه.

فالأصلالة إذا كانت تعني التمسك بالهوية، فهذا شيء لا جديد فيه، والمعاصرة إذا كانت دعوة إلي أن نتوأم مع تغيرات عصرنا فذلك أمر محمود لا خلاف حوله.

ولابد إذن لكي يحمل هذا القول مغزي أو دلالة أن يشير علينا بما ينبغي أن نأخذ أو نترك، فهذه مسألة تترك إلي البرامج المختلفة التي يتقدم بها المواطنون في نطاق المجالات الرئيسية للمتعددة للممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فحينئذ يصرح بالخلاف في الاجتهاد، وهو ما يتجلى في الأساليب المتنوعة لطرح المشكلات الحقيقية، والبرامج المقترحة لحلها، فلسنا في حاجة إلي ترديد مفهومات نصف بعضها إلي جوار بعض، ونشير للشغب بينها عوضا عن مواجهة المشكلات الفعلية والسعي إلي الخروج منها.

وبدلا من البحث عن دلالة للمفهوم الذي نضعه، ثم نختلف حول تعريفاته واشتقاقاته، ونمضي الوقت في مناقشة دلالاته، ونلتفك للجدد والطلاقة في توزيع الأنصبة علي ما يخص الأصلالة، وتلك التي تنسب للمعاصرة، بدلا من ذلك، علينا أن نتصدي للواقع الراهن نفسه، وننازل مشكلاته في مجالاتها الأصلية، وتخصصاتها المحددة، بعيدا عن اللافلت للفظية التي لا تعني شيئا بعينه يمكن الخلاف أو الاتفاق حوله في حوار جاد.

### أسطورة الغزو الثقافي

لا مسندوحة عن الإقرار بأن للثقافات جميعا قد تبادلت للتأثر والتأثير بطرق متعددة منها للسلمي ومنها للمسلح، ولا تخلو ثقافة قائمة من عناصر دخلتها عنوة أو طواعية، وما يدخل عنوة هو ما يجدر أن نطلق عليه الغزو الثقافي أما ما يتسرب دون سلاح فليس غزوا، بل اختلارا من فئات محلية تؤثر مصالح محلية أو غير محلية مقابل فئات ومصالح أخرى.

فالغزو إن كان ثقافيا فلا بد أن يكون مفروضا بقوي أخرى غير ثقافية لأن الثقافة أمور تخص للعقل والوجدان أي للوعي.

وافترض الغزو الثقافي دون قوِي مادية أي دون قهر، إنما يفترض  
أمورا غير مقبولة على الإطلاق أهمها:

١- أن المواطن خامة طبيعة بلا شخصية، أو هو بالأحرى جوال فارغ  
يمكن لأي عابر سبيل أن يحشوه ببضاعته للفكرية، وبالتالي علينا أن نغلق  
الحدود دون الفكر الدخيل. أو أن للمواطن مريض يخشى عليه من لفحات  
الهواء، ومن للخير إغلاق النوافذ تحسبا للتيارات الوالدة التي قد تسبب له  
التهابا عقليا أو فكريا وخيم للعاقبة.

٢- أن الحشو السيئ الذي ينبغي مقاومته هو دائما وافد من خارج  
الحدود، لأن العدو يتربص بنا للتسلل إلى عقولنا الفارغة لكي يملأها  
ببضاعته الثقافية. أو أن ما نتداوله من وسائل أو معارف ثقافية ليست في  
حاجة إلي مزيد. أو إنه أفضل مما يتلوه الناس جميعا في كل أنحاء العالم.  
٣- أن هذا العدو الخارجي لا ينتج إلا نوعا واحدا وفسادا من الثقافة،  
ومن ثم فلا يتطلب تصديا لمسبب البلاء والنكبات إلا إغلاق الحدود، وإعلان  
الحظر على الفكر المستورد، ومحاكمة عملائه من المثقفين المشبوهين.

٤- ويضممر كل ذلك في نهاية الأمر افتراضا لخطر وأدح، وهو أن  
جهة ما تعلمونا جميعا، وتملك الوصاية على عقولنا وهي التي تحظي  
بتقويضنا للكامل، هذه الجهة، أي الحكومة، هي التي ننشدها ونرفع إليها  
التماساتنا لأنها وحدها التي ستقوم بكل الإجراءات لدفع هذا الغزو الثقافي  
الأجنبي، وليس لنا، بوصفنا مثقفين، أو لعقولنا من الأمر شيء.

وأحسب أن الاتهام بالغزو الثقافي تصور مادي غليظ يقيس كلفة الأمور  
بمقياس السلع والسوق والمناقسة حينما يسعى أصحاب الاتهام إلي المغالاة  
في رفع الرسوم الجمركية علي ما يسمونه أفكارا مستوردة باستعداد  
للسناعات وغلق أبواب النشر، وإثارة استنكار الجماهير. فحين نغتمط ونهلل  
عندما نكتشف أن أحد مصطلحاتنا أو إحدى أفكارنا قد بلغت للغرب والفا  
منها، ولكننا نسخط ونستنكر استخدام البعض لمصطلح أو فكرة وافدة، ونحن  
هنا لا نصطنع ميزانا عادلا، إلا إذا كنا نقصد الميزان التجاري لأنه وحده  
الذي يقدر السعي إلي زيادة الصادرات علي الواردات!



## الفصل الثالث

# ثقافة الجلد أو الكفاف واختراع شبح الآخر

لا تعني الثقافة كمصطلح أو (دال) مدلولاً واحداً بعينه، ولا يهنا هنا دلالتها الشائعة التي تقلص مساحتها إلى مجموع الصور المرهفة للوعي الاجتماعي التي تنعكس على المرايا المصقولة لأدوات التعبير والإبداع، وهي التي ينتجها المفكرون والفنانون.

أما الذي يعنينا فهو دلالتها المقبولة في العلوم الاجتماعية، التي تشير إلى جملة الفاعليات والمجالات الإنسانية التي تتبدى في السلوك والتفكير مما مما ييسر تعلمه ونقله عبر الأنساق والنظم الاجتماعية.

فهى إذن ذلك لكل المعقد المتشابك من أساليب الحياة الإنسانية المادية واللامادية (أي الفكرية أو الروحية) التي ابتكرها الإنسان واكتسبها، وما يزال يكتسبها بوصفه عضواً في جماعة أو مجتمع في مرحلة معينة من تاريخ تطوره، وتكون الثقافة على هذا الوجه، ما يصوغه الإنسان في قلب الطبيعة من جوانب ماثية وغير ماثية ليقيم عالمه الإنساني الخاص مما يفزوه منها، ويروضه، ويدجنه، ويهجنه، ويضفي عليه رداء إنسانياً من قيمه ومعاييره، ويضع له قواعد الإباحة والتحریم، فبينما تحكم القوانين الطبيعة، تسود القيم والمعايير عالم الإنسان، أو للثقافة.

### ١- بنية الثقافة

ولكل ثقافة بنية تتشكل من جوانب ثلاثة: للمكونات أو المكونات، والمحتويات، والعلاقات. فلما المكونات أو العناصر فهي أطر أو هيكل عامة تشترك فيها الثقافات المختلفة جميعاً كاللغة والفن والدين والأمره والمسلطة وغيرها، والمحتويات هي المتغيرات أو المنتجات النوعية الخاصة التي تملأ الإطار العام، وتختلف من ثقافة إلى أخرى.

وتصاغ أو تعقد علاقات معينة بين هذه المحتويات أو المتغيرات من شأنها أن تحدد الأوزان النسبية لهذه المتغيرات فيما بينها، وغلبة بعضها على البعض الآخر، أو احتواءها له، أو صراعها معه، وهي علاقات غير مستقرة أو ثابتة لأنها هي التي تشير إلى اتجاه حركة المجتمع وفقا لمحتوي المنتجات الثقافية، ومطالب أو مصالح الفئات أو القوي البشرية المسيطرة.

فمن كل ذلك جميعا تتألف بنية للثقافة التي لا تكاد تستقر حتي تعصف بها نشأة علاقات جديدة بين عناصرها ومتغيراتها فتحدث التوتر في نسجها للمساعد، وتدفع إلى تعديلها أو تغييرها، وهذه العلاقات في كل ثقافة هي التي تحدد الطابع أو الصبغة، أو ما يسمى بالخصوصية، ومن ثم لا يظل العنصر الواحد هو نفسه، سواء في محتواه أو علاقته بغيره في كل الثقافات، لأن المكون الثقافي كاللغة والدين والعلم مثلا، لا يعمل بمفرده ككيان مستقل، بل يعمل بواسطة بشر. يمارسونه، ويفهمونه، ويستخدمونه علي نحو دون آخر، في سياق معين أو غيره.

ومن هنا يمكن أن نفرق داخل المتغير أو (المحتوي) الواحد بين جانبين: ثابت استاتيكي، ومتحرك ديناميكي، فأما الأول فهو ما يتعلق بالنص المحفوظ، أو المخزون للسابق. والثاني هو الممارسات الموظفة لما هو محفوظ وهي ممارسات تتغير مواقعها من الثقافة، ويتفاوت دورها من مرحلة إلى أخرى، ومن فئة أو جماعة دون غيرها. ويتألف من الجانبين، المحفوظ والموظف، في فترات سابقة، ما يسمى بالتراث. ولا يستقر التراث كمجرد رصيد، بل يصير حدثا تاريخيا تحويه الأحداث اللاحقة، وتتفاعل معه، ولكن علي أنحاء شتى ومستويات متعددة. فقد يطلق أحد جوانبه من حاضنته الثقافية ليوثر في ثقافات أخرى ويصير ملكا مشاعا لسائر الإنسانية، كما قد يؤلف بعض منه تمثالا واحتذاء لأجزاء من ثقافات أجنبية أخرى، وقد تنفصل عنه بعض الجوانب التي تنوي ويتوقف دورها بوفاء طبيعية، وربما تدمر بعض جوانبه عمدا واغتيا لا مثملا يحدث أثناء الغزو الأجنبي لصالح جوانب من ثقافة أخرى، أو وسط مغاير تنقل منه غرسة أو مسئلة ليعاد استنباتها في المجتمع المقهور. غير أن جوانب أخرى تظل صالحة للبقاء والاستمرار داخل الثقافات المتنوعة التي تتعاقب علي الأمة الواحدة مثل اللغة أو الاعتقاد وغيرهما من أمور.

## ٢- التراث: المعيش والمعدون

في كل ثقافة يترسب في بنيتها الأساسية تراث، وهذا التراث المترسب تشكيلة من عناصر متعددة من ثقافات سابقة تتابعت علي الأمة الواحدة، فهو لا يمثل ثقافة واحدة بعينها، وعناصره ورموزه المستخدمة لاتغطي شيئا واحدا لأن العنصر الواحد تتفاوت دلالاته وممارسته، ويختلف محتواه من ثقافة إلي أخرى، كما تتباين علاقاته بمئات العناصر، وهنا ينبغي الإلحاح علي أمرين: الأول: أن التراث لايعني النص في ذاته، بل فهم البشر له في زمن معين، وطرق استخدامه وتوظيفه، ومواقفهم للمعارضة منه.

الأخر: أن التراث ليس ما جمد أو ثبت عند مرحلة معينة سابقة من مراحل تطور المجتمع الذي ينتمي إليه التراث، أو ما اقتصر علي انتقاله من إحدى الثقافات التي سادت المجتمع أو الأمة في فترة بعينها.

فليس للمجتمع أو الأمة ثقافة واحدة مستمرة طوال العصور، ولكن الذي يستمر هو تلك الجوانب التي تتجمع عن الثقافات المتعاقبة وتتشارك معا لتبقي حية مؤثرة، وتؤلف ما يمكن أن نسميه المتصل القومي أو المشترك القومي، ونقصد به مجموع الجوانب المشتركة لدي أعضاء الأمة، رغم اختلافهم في النوع والدين والجبل، والمهنة، والتعليم، وتتفاوت مواقفهم علي نقاط ذلك المتصل القومي من حيث عناصر الموروث المستمر.

وهو، علي أية حال، ليس مجرد رقع متراصة مقتبسة من هنا وهناك، بل هو بمثابة مجري جوفي، أو تيار تحتي متدفق دون وعي أو تدبر في أغلب الأحيان.

ولكن عندما تتردد اليوم كلمة تراث، ينصرف الأذهن دون تحرز أو روية، إلي ما دون وسجل منه، وحفظ في وثائق مما يلقي اليوم عاية متزايدة في التحقيق والنشر، وهو ما يختلف اختلافا بيّنا عن التراث الفعلي للمعيش.

فهذا التراث المعدون شديد التنوع في محتواه، كما ينطوي علي تناقض حاد في توجهات مبدعيه، ولابد أن يقوم داعية التراث بعمليات انتقاء وتخير وفقا لموقفه للأهمن وللخاص، فهو إذن موقف معاصر لم تحمل عليه اكتشافات في التراث المعدون، بل هو وجهة نظر من قضايا معاصرة مطروحة لا يلبث صاحبها أن يكر راجعا إلي الوثائق والنصوص بحثا عن التأييد والتبرير. فلدني دون ريب موقفه ومصالحته للأهنة مثل غيره من



للناس، ولكنه بعد اتخاذ موقفه الفعلي وتقدير مصالحه الخاص الذي يصرح به أو يخفيه؛ يؤثر أن تكون أسانيد من التراث المدون التي تخبرها بعناية وقصد.

وينبغي علينا أن نفرق منذ البداية بين التراث الفعلي التاريخي، والتراث المدون:

فالأول: هو الوقائع والمواقف التي حدثت في فترات زمنية ممتدة عبر سياقات اجتماعية وسياسية مختلفة ومتباعدة، وعبرت عن اتجاهات متعارضة ونزاعات دموية أحيانا، ويضم للتراث، على هذا الوجه، كل المبادرات التي اجتريها البشر الذين يقع لاختيارنا عليهم ونعدهم سلفا لنا، وهي مبادرات تصدت لمشكلات نشأت في زمانهم وقدمت حلولاً متباينة لها، ملائمة لها أو غير ملائمة.

#### أما لتراث المدون:

فهو الذي بلغنا اليوم عبر قنوات متعددة، وما يزال يعد بالكشف عن المزيد منه، فلا يعد تعبيراً شافياً نقياً عما حدث أو سجل بالفعل، فهو يوء بكل التحيزات التي تنقل كلفة محاولات تكوين التاريخ، وأبرزها يرجع إلى حقيقة واضحة بسيطة وهي أن التاريخ يكتبه المنتصرون ولا بد بالتالي أن نكون على بينة من أن تراث المعارضة لم يستفد منه إلا النزر اليسير. ولا يكشف التراث الباقي عن التناسب الحقيقي لكافة المدونات وأوزانها النسبية الفعلية، مما يفرضني إلى تعريف للصورة الواقعية للتاريخ. ويشبه هذا التراث المدون ما نكتشفه من آثار بالمصادفة، وربما يكتشف في وقت لاحق ما يقلب أو يعدل من وجهات النظر إلى واقع أصحاب الآثار.

بل إن ما بقي بأيدي حفظته ليس شيئاً واحداً، فقد خضع لإجراءات قاسية من للتخزين، فلذا ما اتخذنا مثلاً مؤسسة واحدة فحسب هي للجامع الأزهر في مرحلتين من مراحل تاريخه لأنفينا تناقضا لافتاً بين ما كان يلقي من دروس إبان الفاطميين الإسماعيليين، وما أضحت عليه الدراسات بعد غلبة الأيوبيين للسنيين، فمن شأن هذا أو ذلك أن يدفع تراثاً بعيداً إلى الاندثار والاختفاء. ولنا في حاجة إلى الإقاضة في الاتجاهات المختلفة في علم مصطلح الحديث وإلى تبين المصادر لدي السنة والشيعه،

فكلها مسائل تتعلق بالتراث المدون، وطرق إعادة تركيبه وتأكيده، بل واختراعه أحيانا كثيرة على أغلب الظن!

ويضاف إلى هذا كله اختلاف مناهج التركيز والاهتمام لدى قارئ هذا التراث، فكثيرا ما نصادف أولئك الذين يمكن أن نطلق عليهم صيادي التراث أو مستثمري التراث في المولد المنشورة والمذاعة اليوم، عندما يصورون لنا الأمة العربية تصويرا خياليا مريحا من خلال المساجلات والأقوال والأشعار بين ندماء الخليفة أو الأمير. ولا ريب أن هذا التراث الرسمي لا يمثل ما كان ينبغي أن يسجل من التراث الفعلي لأنه أغفل أو أسقط جانبها مهما لم يصلنا منه إلا القليل الشائب وهو التراث الشعبي البعيد عن تراث السلطة، وكذلك تراث المعارضة.

فلقد كان هذا التراث الرسمي محلقا بعيدا في الدواوين والبلاط وكندا صدق أنه كان الزاد اليومي للبسطاء من الناس. فذبح ننقل أوضاعنا الراهنة ونسقطها على الماضي الذي لم يكن فيه تعليم نظامي عام أو صحافة أو إذاعة حتى يمكن القول إن هناك رأيا عاما، فتلك مناطق مجهولة لنا ولا يستقيم فهمنا للتراث بأن نستبدل به تراث النخبة وندماء الأمير أو غرماثه.

ورغم ذلك فإن ما ظفروا به حتى اليوم، من تراث مدون في العلوم العربية في الطبيعيات والرياضيات وغيرها، هو وحده الذي يمكن أن نعفيه من الريبة والتحفظ وذلك لأن تلك العلوم لم تتخذ من النصوص الأدبية مرجعا أو تأويلا، ولم تخضع لرقابة السلطة السياسية ومرجعيتها لأنها كانت بعيدة عن الشؤون السياسية والاجتماعية، فلم تخاطب الأمير أو الجماهير على السواء؛ لأن مصداقيتها لم تكن رهنا بتأييدها، ولذلك لم تسبغ على خطابها أو تزيينه بما يجنب هذا أو ذلك أو يرضي غروره.

ومهما يكن من أمر التراث معيشا كان أو مدونا، فثمة اقتناع علم بأنه ينطوي على مبادرات ومنتجات تجاوز بها إنتاج ثقافات أخرى سابقة عليه أو معاصرة له، وهذا حق، فماذا نصنع به أو بماذا نفيد منه؟ ولا شك أن التراث؛ أي ما سبق من وقائع ومواقف وخبرات حية لجماعات أو أشخاص تعارضت مصالحها واتجاهاتها في نطلق أوضاع تاريخية معينة، قد تصدى لمشكلات محددة، وقدم لها حولا مختلفة أفلح بعضها وأخفق بعضها الآخر. فاما ما أفلح من حلول أو خبرات فقد كانت تمثل قطيعة مع حلول أو خبرات

لمن سبقهم أو عاصرهم، فأمامنا إذن أمران مختلفان، فإما أن نأخذ بالفعل أو الاجتهاد، أي للقطيعة مع الغير، أو نأخذ بالنتيجة المدونة.

نحن نفاخر بتراثنا لأنه صنع شيئا جديدا في عصره، غير أن هذا الجديد في زمانه لم يصبح كذلك اليوم لأنه كان نقطة ابتداء أو انطلاق لغيرنا ممن واصلوا الخطى واستأنفوا المسير بعده، ولا يمكن الإغضاء عما بلغه غيرنا من نتائج جديدة، فإحياء التراث إذن لا يتم إلا بإهمال الميراث أو بعبارة أخرى؛ علينا أن نحتذي صنيع التراث عندما شق طريقا جديدا، ولا نقفوا أثر منتجاته، تماما كما يصنع العلم، أي للمبادرة إلى الجديد وإنكار القديم ولكن بالمنهج العلمي الذي يبقى على الدول جوهر العلم.

تلك هي الفائدة الرئيسية من التراث، وهي أن نقلب على إنتاجه السابق الذي استبدل به اليوم إنتاجا أفضل، أي ينبغي علينا أن نواصل المسير بعد الشوط الأخير. فكما أنكر أسلافنا ما بلغهم، ننكر مثلم ما بلغنا منهم، إن لم يكن قد واصل سيره وتقدم من بعدهم فنستلهم من التراث روح المبادرة، على أن نحفظ منتجاته موضوعا للبحث والمقارنة والمناقشة.

فنحن إذن في حاجة إلى ذاكرة مضادة إن صح هذا الاصطلاح، كالتي يصطنعها العلم، فتعمل فيما سكنت عنه التراث، ولم يفكر فيه، ومالم يولججه أو يقترح له حلوًا، ولا نقنع بأن تكون مجرد تلاميذ يحفظون ما قال الأولون، فهذا إن يدفع إلى معرفة جديدة، بل نصنع مثلمًا صنعوا عندما انفتحوا على كل الثقافات، ونقدوها، وأبدعوا جديداً نفخر به.

وما نسمعه اليوم من دعوات ضجيج وصخب لاستلهم التراث أو إحيائه لم تثمر شيئا حتى الآن، ولم تضاف إلى معارفنا شيئا غير الإلمام ببعض جوانب التاريخ القديم. ولا أدري فيما هذا الصراخ العالي والتنادي بين القوم إلا أن يكون طلبا للأن والترخيص بمزاولة إحياء التراث ليبدأ عملهم ولا اعتقد أن أحدا يمنعهم من ذلك!

### ٣- ثقافة الجلد:

أما ثقافة الجلد فهي العناصر المشتركة التي لا تفرق بين البشر في سائر المجتمعات والثقافات في اكتسابها، ولا يتفاضل فرد عن آخر فيما يمتلكه منها وهي العرق والدين واللغة، فهي حظ مشترك بين البشر على

السواء، فلكل عرقه الذي ينتمي إليه ودينه الذي يعتقه، ولفته، التي يتحدث بها بين قومه.

وتكاد تورث تلك الثقافة بأقرب مما تورث به للعناصر البيولوجية وربما تمثلها في أنها تمارس نفوذها دون اختيار أو تحييص يجري علي مستوي الوعي والانتباه، غير أنها تؤثر كنوع من التحيز الخفي الذي يكمن تحت السطح وقد ينفجر كالبركان في مواقف معينة لأنها تعبر عن الأغوار العميقة في الفرد التي قد تنور عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي في مواجهة احتلال أجنبي، أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية. وهذه العناصر أو الجوانب من الثقافة للصيقة بالجلد لا فضل لأحد علي آخر في امتلاكها لأنها مشاع بين الجميع علي السواء، ويبدأ الكسب أو الامتياز بين فرد وآخر بما يحققه فوق هذه العناصر من طبقات أو درجات في سلوكه وفكره أي عندما يكسو ثقافة الجلد ثيابا وأردية لأنها وحدها لا تكفي ميزا وفارقا.

ويؤدي الاكتفاء بهذه الثقافة إلي القناعة بالجهل الذي يسبغ عليها قداسة وتوقيرا، وعندما يدخل للفرد في منافسة أو مواجهة مع الغير يعمد إلي تقليص ملعب المنافسة إلي الحدود التي يألفها ويحفظ مفرداتها وتكون المباراة نوعا من التفاخر والمباهاة بأمر تتعلق بالعرق والعقيدة واللغة، وهنا تضيف الأهمية القصوي علي أسوأ صور التحيز أو للتعصب، كما تصعد أشد التجريدات ضحالة وسطحية إلي مراتب المثل العليا.

فلا تصلح ثقافة الجلد إطارا مرجعيا إلا لذي من لا يملك تراكما معرفيا فسيحا، وخبرات إبداعية، ومبادرات مؤثرة. ولا يعني هنا من يستخدمها عن سوء قصد لإثارة الجماهير وسوقها إلي مغامرات دموية مدمرة كما صلت للفاشية، علي اختلاف شعاراتها ودعاواها، أو كما صنع الغرب في العصور الوسطي في سطو مسلح علي الشرق يان للحروب الصليبية.

فبدلا من مواجهة المشكلات الفعلية في أرضها وساحتها وأدوات حلها، ينزع أصحاب ثقافة الجلد أو ثقافة الكفاف، إما عن فقر في المعرفة، أو عجز عن الفعل، إلي إثارة حرب زائفة بين عناصر تلك الثقافة، بين الدين والعرق متعلما نري في السجال بين الإسلام والعروبة، أو ما يسمى بالشعبوية، ومحاولة إخضاع أو إدراج أحدهما في الآخر إلي آخر هذه

للماحكات العقيمة التي تثير غبارا كثيفا حول دون صفاء وجه الواقع  
الراهن أمام الوعي؛ لكشف مشكلاتنا الحقيقية ونعاون علي حلها.

#### ٤- صورة الآخر: مطلوب صورة الذات

لم يكن من المتوقع منذ بضع سنوات خلت أن تنسبد ثقافة الجلد في  
معظم أنحاء العالم، وخاصة في أوروبا، بعد أن راجت مقولة مارشال  
ماكلوين عن حياتنا اليوم في قرية عالمية فتتدفق المعلومات عبر وسائل  
الاتصال أو الإعلام، واتحامها لسمع وبصر كل إنسان، لابد أن يؤثر في  
اتخاذ القرارات الاقتصادية والسياسية في كل مكان، غير أن ما نطالعه اليوم  
في الحروب المشتعلة بين القوميات والطوائف الدينية يحملنا علي التشكك  
في قيام القرية العالمية.

وأغلب للظن أن مفهوم القرية العالمية مثل غيره من المفاهيم أو  
الشعارات التي أطلقها أصحاب الطموحات السياسية بما ترتبط به من  
مصالح خاصة مثل الكوممونيوتية الخاصة بإمبراطورية الإسكندر الأكبر،  
والعالم المسيحي الروماني، ودلر الإسلام أو الخلافة، الأممية الاشتراكية  
وغيرها، فالقرية العالمية إذن تعبير عما يطمح إليه أصحاب المصالح  
الرأسمالية للعالمية. فهذه القرارات المعتمدة علي وسائل الإعلام إنما تؤثر  
مباشرة فيما يخص الجوانب المادية من ثقافات الشعوب، علي حين تظل  
الجوانب الأخرى متخلفة لصيقة بثقافة الجلد، ومن ثم لا تمس المعلومات  
المتدفقة أو المقترحة سوي السطح والقشرة، وتظل الأعماق أسيرة لتقاليد  
الكفاف الخاصة بالجلد، وجلد المرء عشيرته، وأجلاده أعضاؤه وجسمه كما  
ينكر للمعجم.

وتستعرض ثورة المواصلات هذه أن المعلومات تفيض دون عوائق  
ليعرض لها الجميع، بيد أن الأبواب والقفلات لا تفتح في كل البلدان دون  
رقابة، كما لا يستكاف المواطنون جميعا في تعرضهم لها، أو في درجة  
وصولها لهم، فثمة وسائل متفاوتة لنقلها وتعرض المواطنين لها.

وحتي إذا ما افترضنا أن الجميع يتلقونها علي السواء، فإنها سرعان ما  
تترجم إلي شفرات ثقافية خاصة بالاستقبال؛ لأن الجماعات، إن لم يكن  
الأفراد لا يسمعون بمرور للمعلومات إلا عن طريق شاشات أو مرشحات  
ثقافية لها آلياتها الخاصة للترجمة والتأويل، ومن ثم للتقدير والتقويم.

فعلى سبيل المثال، نقرأ أو نشاهد أو نسمع أن برلماناً لوروبيا أجاز حرية الشذوذ الجنسي واستبداه من قائمة الجرائم المعاقب عليها قانوناً، فسرعان ما يترجم ذلك أو يفسر على أن الديمقراطية تحت على الشذوذ الجنسي وتشجع عليه وإن، فالديمقراطية ضد الدين والأخلاق!

وعند هبوط الإنسان على القمر ما لبثت أن ذاعت الأخبار أن أول ما سمعه الهابطون هو الأذان للصلاة! وربما أدى التثقف أو الافتحام الإعلامي إلى أن ينزوي البعض كنوع من التماس الأمان والتشبث باليقين الذي أوثقت على الانهيار بالتدخل المتسارع للإعلام. فالاعتزال بعصمه من طوفان المعلومات التي تكفه دفعا إلى الخضوع لمقاييس مختلفة عما ألفه من ثقافة الجلد، وفي مقابل هذا التهديد تكون اللفتة على تكريس الخصوصية واستقلال التعصب دفاعاً عن النفس التي أوثقت على الغرق والضياغ.

فعندما تواجه الأمة حالات من الهزيمة أو الانكسار والتبعية والانعصار، وتشعر أن ما راكمته على جلدتها الثقافي من مواقف أو من أوضاع معاصرة لم يسعها في مواجهة التهديد من الآخرين، عندئذ يلهب جلدتها الذي لم يعد تحميه أروية الثقافة المعاصرة، ونجد مصداقاً لذلك في ألمانيا النازية، وفول الاتحاد السوفيتي، ويوغوسلافيا حروباً بين الأعراق والأديان واللغات، كما تواجه اليوم في بلادنا العربية جماعات الجهاد والإنقاذ الإسلامية، إلى جانب التنظيم العالمي للقاعدة.

فبدلاً من الحوار يكون الصدام، فالحوار يفترض تبادلاً ومقايضة إذا أنجز في نطاق الثقافة العصرية ولكنه يغيب إذا ما سيطرت ثقافة الجلد، ولا يبقى إلا استخدام القوة المادية أو العضلية، لأن السلاح مجرد امتداد لقبضة اليد، أو للظفر والناقب.

ولهذا كانت الأفكار المختلفة للخصوم في نظر أصحاب ثقافة الجلد - محض عتاد لغزو ثقافي ينبغي أن يواجه بما يلائمه من أسلحة القتل والتدمير، ويتسع للتدمير ليستوعب استعداد السلطات، والتكفير، والحظر، والفصل من المناصب، أو للتفريق بين الزوجين تمهيداً للاغتصاب! وفي غمرة الصدام الدموي، تستدعي من معجم التاريخ القديم لتقافة الجلد تسميات بديلة.

فالثورة تصبح فتنة، أو خروجاً، وأفراد العصابات مجاهدين أو مهاجرين. ويسمى المعارضون في إيران بالمناققين، وتصبح أمريكا للشيطان الأكبر كما يصير المختلف في الرأي مرتداً أو فاسقا... إلخ.

والتاريخ علي امتداد القرون يقدم لنا الأمثلة العديدة فكل من يختلف عن لمة من الأمم هو من البربرية. وكان الصليبيون يعدون المشرق العربي وثنياً، كما كان يعد ما هو خارج عن دار الخلافة الإسلامية دار كفر أو حرب.. وكان الاتحاد السوفيتي السابق إمبراطورية الشر لدي الإدارة الأمريكية، بينما كان يمثل للفرس لدي الجماعات الإسلامية، وكانت أمريكا لديهم هي الروم بمصطلحات للقرن السابع الميلادي وذلك قبل أن ينقلب للمجاهدون علي أمريكا.

وفي رحم ثقافة الجلد تتولد صورة الذات أو (الأنا) في مقابل صورة الآخر، وتقوم صورة الذات علي مستوي تجريدي أو مثالي، أي مصعد إلي قيم ومعايير أعلي فأعلي، فهي ضرب من النمط المثالي المصنوع من مفاهيم مختزلة مجردة، ولا يكتمل إلا في ثابا عمليات من الاستبعاد والاستبقاء لبعض الخصائص العامة، للممارسات اليومية التي يتسامى بها وعي زائف إلي مرتبة للمثل العليا.

وبالأسية نفسها، ولكن بطريقة عكسية، يتم تصوير الآخر كمكافئ موضوعي للسيطرة أو المقاومة، أو الابتلاع أو الاحتواء... إلخ.

والوعي الزائف هو الحامل أو الناقل لألية صوغ صورة الذات، وبقائتي صورة الآخر في أن معاً، وهو وعي زائف لأنه غير موضوعي لا يمثل الواقع لو يفسره، بقدر ما يبرر أهداف الجماعة، ويحشد لها أو يحفزها إلي السيطرة علي الآخر أو مقاومته علي السواء.

فلا تفصل صورة الذات عن صورة الآخر لأيهما لا تعرفان ولا تستجنان لأيهما إلا باعتماد الوحدة علي الأخرى، فكل منها دالة للأخرى - بالمعني الرياضي - حيث تتوقف قيمة الوحدة علي قيمة الأخرى؛ ويمكن متابعة تشكيل صورة الآخر خلال الحقب التاريخية، في اختلاف السلطات، وتباين الشيع والطوائف والقوميات أثناء صداماتها.

وتتحول صورة الآخر إلي قالب جامد تنتخب له بضع سمات قليلة مطردة وثابتة، بحيث تكون حوافه حادة قاطعة، وهي في نهاية الأمر متخيل للذات بالنسبة لثقافة للجلد، ومحتواها مختار من هنا وهناك ليؤدي وظيفة

---

معينة تجاه الآخر هي وظيفة الاستفزاز والاستكار، وتميل إلى التبسيط المبالغ فيه والمقاوم لكل الشواهد الواقعية التي قد تناقض ذلك المحتوي أو تختلف معه.

وتقوم صورة الآخر التي تفرزها ثقافة الجلد على التاويل المبالغ وليس التفسير لأنها تضم كل ما هو جديد مجهول إلى ما هو معلوم سابق، فهي ترد إلى الأول للمعطي دون أية مشقة أو شكوك فالهدف هو الاحتفاظ بمسكنة اليقين وثباته لتمارس فعلها في عالم سحري، وليس في العالم الموضوعي. وهذا العالم السحري الذي تتعامل معه ثقافة الجلد امتداد للذات إلى الخارج كواقع بديل تولفه للرغبات والأمنيات.





## الفصل الرابع

### الأصولية: الثورة المضادة للثقافة

لامفر من الاعتراف بأن ثمة مسوغات موضوعية لإثارة قضية صدام الثقافات أو الحضارات في الوقت الراهن.

فهي توجد دوماً في كل عصور التاريخ السابقة، والحالية أيضاً، في بيانات الساسة والقادة لحشد الجماهير وابتغاء حماسها للدفاع عن مصالح النخب الحاكمة، وتوفير وقود للحرب من الشباب، وتوزيع الاستشهاد والخلود للقتلي علي كلا الجانبين.

غير أنها تشغلنا اليوم كقضية جديدة بالحوار والبحث، بصرف النظر عن تباين المقاصد لدي الذين يؤثرونها بالاهتمام.

فهي تشير إذن إلي استجابات جديدة لمثيرات موضوعية حديثة تبرر مشروعية تصدرها لجدول أعمال الحوار الساخن الذي يدور اليوم ونحن نواجه عصرًا أو عالماً جديداً لم نتحدد بعد قسمته.

#### ١- أعراض لأزمة وليست علة

فمن بين الباحثين الذين أسهموا في استشراف المستقبل القريب، نجد بريجنسكي عام ١٩٧٠ الذي تنبأ في كتابه عن العصر للتكننروني بأن العالم قد أصبح قرية كوكبية، ولكن دون علاقات القرية وفيها التقليدية. فهذا العالم الجديد في مسيله إلي تكوين جيتوات، جمع جيتو؛ في كافة أرجائه، فهو يجمع بين الشمولية وللتفتت معاً، ويؤدي ذلك إلي التفتك وانقسام الذات بما تحدثه الثورة للتكننرونية (تكنولوجيا للكترونية) من أزمة تؤثر بين الإنسان الداخلي، والإنسان الخارجي، وأن انفجار المعلومات أو المعرفة يؤذن بخطر للتشظي الفكري بازدياد حالة عدم اليقين، كلما ازداد التوسع فيما هو مطروح للمعرفة. وأن الخشية من قدرة الإنسان علي للتكيف بقليل

التعايش بين المجتمعات المتفاوتة، قد نسمع بنسف ما كان يعد من قبل جوهرنا إنسانيا لا يمكن المساس به، ومن هنا، يشتد حنين الإنسان إلي خصوصية حميمية وهو يحيا في بيئة متشابكة مريكة تغيب عنها الخصوصية التي تنحصر بعيدا عن القومية بعد زوال للدولة- الأمة.

وجاء توفلر من بعده بعشرين عاما ١٩٩٠ في حديثه عن الموجة الثالثة وتحول السلطة، متنبئا بتيارات تأكيد الأصالة الثقافية- السياسية- التكنولوجية لكل الإقليم أو منطقة وذلك بانفجار المشكلات العرقية، واشتعال الحروب بين الأقليات، ورد ذلك إلي تفكك المجتمع الجماهيري للسابق، وقيام ديمقراطية للفيسفساء. فعدم التجانس هو سمة النظام الجديد لخلق الثروة، علي نقوض للتجانس القديم، فأصبح المثل الأعلى هو التنوع، فكأننا، كما يقول، إزاء طبق سلاطة تختلط فيه مختلف المكونات محتقظة بتقدمها ضد للتجانس، وضد ما يسميه بوتقة الانصهار التي تتزايد مقاومتها.

ولقد انتشر هذا الطراز من الكتب لاستجابة لما تثيره الأحداث الراهنة في العالم من مشكلات وأسئلة لا تجد حلولها أو إجاباتها في النماذج السابقة أو النظريات والمذاهب المألوفة حتي وقت قريب، فكان لابد من وضع جديد للمشكلات، يسلم إلي إجابات جديدة بطبيعة الحال، وتختلف كثيرا عن الإجابات السابقة أو للجاهزة.

وتتنسب هذه المؤلفات إلي ما يسمى بعلم المستقبليات، ورغم الاختلاف فسي لجهاداتها، فإنها دراسات علمية تحاول أن تستخلص مما يحدث من متغيرات علمية وتكنولوجية واقتصادية وسياسية، ما يترتب عليها من نتائج اجتماعية، وثقافية.

ولئن أسفرت هذه الدراسات عن استباق أو توقعات بصيغ وأشكال من الصدم بين البشر تتخذ شعارات ثقافية أو أصولية، فإنها ترددها إلي ما يحتكم في ساحتها المادية من تفاعلات أو صراعات بين ألويات المصالح الجديدة، أي أن ما يبدو من لافتات ثقافية أصولية، يحملها المتصارعون ليست للسبب أو العلة، بل هي النتيجة أو الأعراض لما يحدث في السياق المادي الموضوعي.

وهذا يناقض ما يذهب إليه الأصوليون جميعا، سواء لدينا، أو لدي الغرب مثل هنتجتون، فالصدام الثقافي عند الأصوليين هو السبب والعلة،

وغير ذلك مجرد أعراض ومصالحات لا ينبغي أن نقف عندها أو نوليها اهتمامنا.

فهؤلاء الذين يدفعون للصدم الحضاري أو الثقافي إلى الصدارة والواجهة، وعلى أساس مقاييسه التقليدية نفسها، إنما يستغلون ذلك في مخططاتهم للقطعة التي تصلح لاستعمال رجال السياسة أو للحكام متواضعي المعرفة في أغلب الأحيان، والذين يعملون وفقا لقاعدة من اليد إلى الفم في كل الأحيان، كما تنجح في سوق الجماهير، ولا أقول قيادتها، نحو تحقيق أهداف استراتيجية لخدمة أصحاب المصالح المهيمنة. هذا على المستوى الانتهازي لهذه الاستخدمات، كما صنع هنتجتون. أما على المستوى العاطفي الانفعالي، كما هو الحال عند أصوليينا، فإنها وصفة ناجعة للذين يخشون التهميش، ويبحثون عن حضان دافئ في برد للعراء الذي يحيط بنا من أوضاع الانحسار والانتكاس للذات القومية، وهنا يكون للتعصب أو للعنف وظيفة الثوب الذي يستر العري في الوجود في خلاء العولمة أو للكونية. فلا يهم إذن افتقاد شروط العضوية للعامة في النادي الدولي، لأن لدينا خصوصيتنا، وتراثنا، وأسلافنا، فهذا هو ظهورنا القوي، وتلك هي عصبيتنا في وجه محدثي النعمة من الفرنجة أو الغرب!

وربما يقدم لنا علم الاجتماع، أو علم النفس الاجتماعي، العون في فهم هؤلاء بما يميز به بين الجماعة الأولية والجماعة الثانوية.

فعلى حين تكون العلاقات بين أعضاء الجماعة الأولية وثيقة وتتم وجها لوجه، متعلما هو الحال في القرية أو القبيلة، لا تكون العلاقات في الجماعات الثانوية على هذا الوجه كما هو في المدينة أو المجتمع الكبير، حيث تتحدد العلاقات وفقا للعضوية في الاتحادات المهنية والنقابات ونحوها من المؤسسات التي لا تشترط الوجود معا، أو عقد الصلات للشخصية الحميمة. وأغلب الظن أن الأصولي يخترع جماعته الأولية التي ييسر له خياله للتطبيق أن يتوحد فيها مع المجد القديم، ويصنع بمقتضاه لثمناء دافئا. ولأنها جماعة أولية متخيلة، يفتقي الأصوليون جميعا على تفاوت أقدارهم ومراتبهم دور أو مكانة للفئة الحاكمة من الخلفاء، والأمراء، والوزراء، والولاة، والمحاسبين، ويغفلون أن المجد القديم لم يكن من نصيب الرعية في الولايات، وهي تلك الأغلبية التي تنفع الجزية أو الخراج، أو تساق إلى للقال، أو الأرقاء، أو أهل للذمة، أو غيرهم من العامة. وحسبهم من كل ذلك أن يتوحدوا خياليا

مع نخبة للحكام أو الحاشية التي في عاصمة الخلافة التي تتدفق عليها المكوس والمشور والفنائم، فهذه هي جماعتهم الأولية للمنقاة، وأحلام البقطة، كما نعلم، لا تخضع لرقابة العقل أو الواقع.

## ٢- الثقافة والحضارة

والأصولية، بكل أنواعها وشعاراتها، نزعة ثقافية، بمعنى أنها تثبت مجمل تاريخ الإنسان وسلوكه عند عامل أو متغير من عوامل أو متغيرات الثقافة، بحيث يحدو فطرة أو غريزة لا تتحول وبالتالي يميز أمة من أمة، أو بالأحرى، يميز نوعا بشريا من نوع آخر مرة واحدة وإلى الأبد. وإذا كانت الحيوانات تصنف بسمات بدنية، فإن البشر، عند هؤلاء، يصنفون، في أغلب الأحوال، طبقا للعقيدة الدينية التي لا تتصل بموضوعات الطبيعة، بل بنظم الثقافة وعناصرها، ويتفق الأصوليون الإسلاميون مع هنتجتون علي أن محور التصنيف هو الدين.

وقد استخدم في هذا الصدد مصطلحا ثقافة، وحضارة علي سبيل للترادف في أكثر الأحيان.

وعلينا الآن أن ننصرف عن كل من الخطاب السياسي الانتهازي بطبيعته، والخطاب الانفعالي للذين هما في نهاية الأمر مقال ديماجوجي (غوغلثي)، ولن تبليغ أهداف أصحابه، وذلك كي نمضي إلي الخطاب العلمي، عسي أن تكشف للخل في منطق تلك النزعة الثقافية.

تنطوي الثقافة علي عدة دلالات، فمنها المشهور وهو سعة الاطلاع، أو مجموع الصور المرهفة للوعي الاجتماعي التي تنعكس علي المرأيا المصقولة لإنجازات التعبير والإبداع التي ينتجها المفكرون والفنانون، وتلك الأخيرة هي للدلالة الأدبية الشائعة.

أما دلالاتها المقبولة في العلوم الاجتماعية، فتتسع كثيرا جدا لتشير إلي جملة الفاعليات والمجالات الإنسانية التي تتبدى في الفكر والسلوك معا مما يمكن تعلمه، ونقله عبر الأساق، والنظم، والمؤسسات.

أو هي، بعبارة وجيزة، أسلوب حياة الإنسان في المجتمع، متميزا عن سلوك الحيوان، وبذلك تكون للمجتمعات البدائية ثقافتها ما دامت قد انفصلت عن عالم الحيوان.

فهى إذن ذلك لكل للمعد المتشابه من أساليب الحياة الإنسانية المادية وغير المادية، أى الفكرية أو المعنوية أو الروحية، التى ابتكرها الإنسان، واكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً فى جماعة أو مجتمع، فى مرحلة معينة من تاريخ تطوره، تقداً كان لم تدهورا.

وتكون الثقافة بذلك، ما يصوغه الإنسان، أو الجماعة، أو المجتمع فى قلب الطبيعة، من جوانب مرئية أو غير مرئية، ليقم عالمه الإنسانى الخاص مما يفرضه من الطبيعة، ويروضه، ويدجنه، وبهجنه، ويضفي عليه رداء خاصاً من قيمه ومعايير، ويضع له قواعد الإباحة وللحريم.

وبينما تحكم القوانين الطبيعة، تسود القيم والمعايير عالم الإنسان، أى ثقافته. وتقدم الطبيعة المواد الخام، وتقرر الثقافة طرق استخدامها وتشكيلها، وتحد الجوانب البيولوجية فى الإنسان جزءاً من خام الطبيعة، التى تضع لها الثقافة نظم أدائها ومعاييرها.

وللثقافة جانبان، روحى أو غير مادي وهو الذى يضم للقيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد، والمادي وهو الذى يمثل للتجسيد المحسوس للجانب المعنوي فيما يصاغ من أدوات ومنشآت، وهو ما نسميه بالحضارة. وتتفاعل ثقافات المجتمعات المختلفة على كلا الجانبين على الوجه الذى تنشأ فيه ثقافات جديدة تتعاقب على كل مجتمع، لأنها ليست ثابتة جامدة، فليس لكل مجتمع أو أمة ثقافة واحدة لا تتغير على مر العصور.

وكانت الحضارات، أى الجانب المادي من الثقافة، جزءاً أصيقاً بها بحيث كان من الممكن أن تتمايز الحضارات بتمايز المجتمعات فى العصور القديمة والوسطى، ولكن عندما توسع التبادل بين المجتمعات فى الجانب المادي من الثقافة، أى الحضارة، ازداد استقلال الحضارة عن الجانب الروحي الذى ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدوداً، وأصبحت الثقافة عنوناً لهذا الجانب الروحي أو المعنوي، وعندئذ اشتربت ثقافات متعددة فى حضارة واحدة بعيلها بعد أن كانت الحضارة فى القديم جزءاً من الثقافة.

ومن ثم انفصلت الحضارة أو كانت تستقل بنفسها عن الأصول الثقافية التى أدت إليها، وذلك لسهولة التبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وتعذر ذلك فى الجانب الروحي الذى استقل أخيراً بمفهوم الثقافة. ولعل من الإنصاف العلمي أن نلفت النظر إلى أمرين:

الأول: أن الثقافة بحسب اشتقاقها في مختلف اللغات، دون استثناء، تؤكد الفاعلية الإيجابية سواء اشتقت من الزراعة، أو التقويم، أو للتربية والتأهيل، أو للصقل والتشكيل.

والثاني: أن مدلول الثقافة، ليس له كلمة أو دال أصلي خالص، بل تستخدم في كل اللغات على المجاز، أي لما أريد به غير ما وضع له في محل الحقيقة، كما يقول أصحاب البلاغة، ويعني هذا أنها تفيد للتجاوز والخروج عن الأصل الطبيعي أو المادي.

ويقضي بنا هذان الأمران إلى أن الثقافة، بحكم التعريف، لا تعتبر أمراً ثابتاً نهائياً، كما يزعم أصحاب النزعة الثقافية من الأصوليين. فهم يجمدون، ويثبتون ما ليس كذلك، فهذه النزعة إذن أدلي إلى أن تكون نزعة طبيعية أو بيولوجية، أو مادية في نهاية التحليل، لأنها تجعل من صنعة الإنسان وإرادته واختياره شيئاً لصيقاً بجسمه.

ويترتب على هذا التصور الجسماني للمشياً نتائج فلاحية:

١- إن الرأي أو الفكرة، أو الموقف، أو الاعتقاد في نظر هؤلاء عضو أو جارحة من كيان صاحبه الذي يتألم ويشور للتعريض أو المعاس به، كما يستعذب بالتألم دغدغته بتملقه وتمدحه. ولا يعامل الرأي أو نحوه كإنتاج متجدد يعرض للفكر وليس للجسم، ويمكن العدول عنه أو الإضافة إليه، بل بوصفه عاهة مستكينة، ومن هنا لا يفرق الأصولي الثقافي بين الرأي وصاحبه، وبالتالي فإن تنفيذ الآراء المخالفة لا يتم بالحوار العقلي، بل بقتل الجسد الذي يحمل الفكرة أو الرأي، وهو ما يطلق عليه حديثاً مصطلح "الإرهاب" وهو أمر متسق جداً مع النزعة الثقافية.

٢- يعامل الرأي عند الثقافيين كشيء أوقدمة، أو هدية تزجي لسيد ما، قد يكون قبيلة أو جمهوراً مفترضاً، أو جهة ما، أو سلطة بعينها يرجى نوال عطائها أو مثوبتها، وبالتالي تكون المنافسة نموية بين أصحاب التقديمات والقربين الاعتقالية حتى يتقبل من أحدهم دون الآخر ومن هنا لا تكون المزاومة بين آراء، بل بين أصحابها الذين يتقاتلون. ولا يعبر هذا عن نزعة فردية، بل هو مقلوب الفردية، لأن الفرد لدى هؤلاء لا قيمة له إلا بوصفه جزءاً من كل هو جماعته الأولية المرجعية، ويعزي ذلك إلى سيادة قيم الثقافة للرعية القبلية.

٣- والأخطر من ذلك، تصور للثقافية للزمان، فهو بعد واحد هو الماضي، وهو الأصل، ويستبعد الحاضر بوصفه سقوطاً وانحرافاً عن

الماضي، بينما المستقبل هو استعادة للماضي بإلغاء الحاضر الذي لا يعدو أن يكون محض شوائب تطلعت بالماضي - الأصل.

وهذا ينتصب العصر الذهبي مثالا نمونجيا، وعلامة مؤكدة علي هذا الأصل، أي الماضي. والواقع أن العصر الذهبي ليس واقعة تاريخية بقدر ما هو معيار قيمي مقنع، لأنه خلاصة متخيرة ومتحيزة لوقائع قديمة صرفت عن مواقعها للمكانية والزمانية الأصلية، وصفت من علاقاتها الاجتماعية والسياسية، بحيث أصبحت نمطا مثاليا منتزعا من ملاسسته للنسبية، ليعود ثانية فيصير مقياسا لكل وقائع للتاريخ. ولذلك يتسق الأصوليون مع أنفسهم عندما يستعبرون، أو يستدعون للتسميات العتيقة لإطلاقها علي ما يستجد علي المسرح للمعاصر للأحداث، مثلما يسمي المعارضون في إيران بالمناققين، أو الفتنة بديلا للثورة المضادة، أو حزب الله والمجاهدون بديلا لأنصارهم، والجاهلية بديلا للمجتمع المعاصر... إلخ.

وبذلك يخذو للتطور والتاريخ لديهم نوعا من التماسخ أو الاستساخا

### ٣ - حضارات قديمة متعددة، وحضارة عالمية واحدة:

ازدهرت الرأسمالية في الغرب لعوامل موضوعية ساهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية، ولقُترن بها، فضلا عن نشأة القوميات، للنزعة الفردية، والفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ونشاط المجتمع المدني، وللتمثيل اللبائي، وتقدم العلم والتكنولوجيا، فقامت بذلك، لأول مرة في التاريخ، قيما ونظما عالمية شاملة، لأن الرأسمالية تستلزم في ألياتها، الانفتاح علي للعالم كله، سواء كان غزوا أو استعمارا، أو تبادلا، أو تنافسا... إلخ.

وبذلك أصبحت الظاهرة التي نشأت في الغرب في عصر النهضة، ظاهرة إنسانية عالمية. ولا ينبغي أن يستفز ذلك مشاعرنا، فالدين المسيحي الذي يسود الغرب كله صادر من شرقنا، إلي جانب كثير من الإنجازات الأخرى التي يعترف بها المفكرون الغربيون دون غضاضة.

ولقد علمتنا الحضارة العربية الإسلامية بأن صعودها أن صحة الفكرة أو كفاءة الإنجاز لا تقاس جذارتها بمعقط رأسها، بل بما تجلبه من مصالح ومنافع، بل إن الدين، بحكم تعريفه، وهنا يكمن التناقض للصارخ في مزاعم التحولية، دعوة عالمية لا فرق فيها بين عربي وعجمي.



وعلي أية حال، علينا أن ندخل إلى المنافسة التي تتطلبها الرأسمالية في كل تطوراتها، والأمل الوحيد في البقاء علي قيد الحياة هو أن نصنع رأسماليتنا الوطنية القادرة علي فك قيود التبعية.

ولا ينبغي أن نتذرع بالقول بأن الاشتراكية لم تصمد في بلدنا، وكذلك الرأسمالية الليبرالية السابقة عليها، وأن نتعلل بالأمل في طريق ثالث، فهذا طرح سقيم لمشكلتنا لأننا لم نجرب الاشتراكية حقاً، كما لم نستطع مواصلة الطريق الرأسمالي قبلها لأن القوي الخارجية وحلفاءها المحليين الانتهازيين قصيري النظر، لم تمهلنا حتي نجربه كاملاً، ونجني ثماره، أو نعاني عيوبه ونقاومها. فقد أجهضت الليبرالية، كما ضربت رأسمالية الدولة المصممة بالاشتراكية لينفصح المجال أمام رأسمالية عميلة تابعة لا تعتنا بخلاص قريب.

وعلي هذا النحو، فمن يكون للصراع القادم، كما هو شأن الصراع السابق أيضاً، سوي صراع بين مستويات مختلفة من النمو، وليس بالتالي بين عناصر ثقافية، أو كما يحلو للبعض (دينية أو عنصرية)، فهذه كلها أعطية للرأس لا تستر حقيقة الأوضاع العارية.

ونحن مدعوون للمشاركة في الحضارة العالمية الواحدة القائمة بالفعل، عن طريق المنافسة، وفقاً لشروط اللعبة وقواعدها.

ولا مبرر للخشية علي عقائدنا، إلا إذا كان البعض يراها شيئاً مدياً لا يستطيع الصمود إلا إذا حفظناه في حرز مادي مكين.

كما لا ينبغي أن نتصليح خوفاً علي هويتنا، لأن الهوية هي ما نصنعه بالفعل أو نكسبه، أو نبذعه، وليست مجرد بطاقة شخصية أو حجة ملكية قديمة نخشي عليها من الضياع إذا ما شاركنا في مباريات أولمبياد الحضارة للعالمية.

ولن يتبقي من بيانات الإمبراطورية القديمة التي كانت تحدد مواقيت شروق الحضارات وغروبها، ومواعيد إطلاق مدافع المعارك بينها، لن يتبقي منها إلا حضارات متعددة قديمة سميت بأقاليمها الجغرافية، إلي جانب حضارة عالمية واحدة معاصرة ذات ثقافات محلية متنوعة.

وعلينا أن نشحذ أروقتنا ونتهيأ للقيام بدورنا في حلبة المنافسة، وإلا تخلفنا عن السباق، وقدعنا تحت ظلال حائط للمبكي!

## الفصل الخامس

### النقد الثقافي لنظرية صدام الحضارات\*

يمثل هذا الكتاب الحلقة الأخيرة، أو بالأحرى آخر صبيحة في عالم المصطلحات المثيرة للجدل فيما يسمى علم المستقبلات الذي استلزم بالاهتمام مع انعطافة القرن الماضي، استجابة لما تنيره الأحداث للراثة في العالم من مشكلات وأسئلة، لاتجد حلولاً لها، أو الإجابات عنها في النماذج السابقة، أو للنظريات والمذاهب المألوفة والمقبولة حتى وقت قريب.

فالوضع العالمي المعاصر الذي تمثل فيه أمريكا وأوروبا الغربية محركه وآلته، يقدم أمام أبصارنا وقائع تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل أو تفسير. فلا ريب أننا نواجه لحظة متفردة ليس بومعنا أن نسلوها في نسق تفسيري قائم، أو نجعلها حلالة مطردة في مسار تاريخي معلوم قبل للتنبؤ، ومن ثم نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في مصلحتنا جميعاً.

ومع تصارع التحولات في عالمنا اليوم، لا يكاد يفوق المرء من تسمية جديدة للعصر، حتى يدهمه وابل غزير من تسميات أخرى، وربما تسعى تلك المصطلحات الجديدة إلى اختزال كل ما يطرأ من تغيرات متعددة ومتباينة، وحصرها في قبضة متغير واحد يهيمن على سائرهما، لينفذو تنظيراً وتفسيراً واحداً لا شريك له. وعلى أية حال، فإن ما يطلق عليه العصر التكننترولي، أي التكننولوجي الإلكتروني، والموجة الثالثة، أو تحول القوة، والمعلومات، وما بعد الحداثة، والتفكيكية... إلخ، هي جميعاً استجابات جديدة لمثيرات موضوعية جديدة، وهذا ما يبرر إدراجها في جدول أعمال الحوار الساخن الذي يدور اليوم، ونحن على عتبة عصر أو عالم جديد لم تتحدد قسماًته بعد.

\* هذا الفصل هو المقدمة للنقدية للفتاوى التي نشرت مع الترجمة العربية لكتاب صدام الحضارات لهنتجتون.

لكن سرعان ما تصدر مفهوم صدام الحضارات الذي سكه صمويل هنتجتون جدول أعمال هذا الحوار الصاخب، بل وما ليث، لأسباب معينة منعرض لها، أن أزاح غيره من مفاهيم وتسميات ومصطلحات عن دائرة الاهتمام أو الحوار. فالصراع في العالم الجديد، كما يقول، لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا، بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر، والمصدر الغالب للصراع ثقافيا.

ولقد سبق أن وضع المؤلف تسلسلا لمرحل الصراع في التاريخ، فكان قديما بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب، ويقصد الدول القومية، ثم بين الأيديولوجيات، لكن بعد انتهاء الحرب الباردة سينشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظم العالمي الجديد. فما يهم الناس ليس هو الأيديولوجية أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان، والأمرة، والدم، والعقيدة، فذلك هو ما يجمع الناس، وما يحاربون من أجله، ويموتون في سبيله. كما يعلن أن الدين محوري في العالم الحديث، وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدتهم. والحضارة عنده هي للكيان الثقافي الأوسع الذي يضم الجماعات الثقافية مثل القبائل والجماعات العرقية والدينية، والأمم، وفيها يعرف الناس أنفسهم بالنسب والدين واللغة، والتاريخ، والقيم، والعادات، والمؤسسات الاجتماعية بدرجات متفاوتة وفقا للجماعات الثقافية الداخلة تحت حضارة واحدة.

والحضارات -كما يقول- هي القبائل الإنسانية الكبرى، وصدام الحضارات صراع قبائلي على نطاق عالمي، والفروق الثقافية هي التي تحتل الأسس والمركز في التصنيف والتمييز بين البشر اليوم.

وتتحدد الهوية الثقافية عنده بالتضاد مع الآخرين، وفي الحروب تترسخ الهوية، ويتحقق التماسك الاجتماعي بدلا من الانقسام الذي يتطلب زواله وجود عدو مشترك، والزرع بالحضارة العالمية إنما هو في نظره أيديولوجية الغرب في مواجهته للثقافات أو الحضارات غير الغربية.

ولذلك يكرس هنتجتون جزءا كبيرا من كتابه لتفنيد هذا الزعم حتي يحمي القارئ من أن يغرر به الأمل الكاذب في إمكان المشاركة في وفاق إنساني عالمي، فالعالم اليوم متعدد الحضارات، متعدد الأقطاب، ويمكن تقسيمه، لمهولة التصنيف في رأيه إلى عالم غربي واحد، وكثرة من للعولم غير الغربية. أو هو الغرب، والباقي بحسب تعبيره - أي الآخر -

إن مشننا تعبيراً أكثر تهذيباً. الغرب يمثل عنده حضارة أو ثقافة تميزه عن غيره، وليس ممثلاً لحضارة عالمية يمكن أن تضم سائر أقطار العالم، وذلك لأن حضارة الغرب تمتد جذورها في التاريخ إلى أكثر من ألف عام.

ويرد منتجعون على الادعوى القائلة بأن حضارة الغرب ينبغي أن تكون حضارة العالم بتفرقة الصارمة بين التحديث والتغريب، فالتحديث هو الذي يمكن أن يشارك فيه العالم غير الغربي، وإن كان الغرب هو تربيته الأصلية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بينما كان الغرب قبل التحديث غربياً منذ زمان بعيد.

ولننظر في السمات الفارقة للغرب، أي الخصائص والأصول التي تميزه في زعمه قبل أن يجري تحديثه، ويحصيها المؤلف في ثمان خصائص هي:

- ١- التراث الكلاسيكي من الإغريق والرومان.
- ٢- المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية مستبعدا منها الأرثوذكسية.
- ٣- اللغات الأوروبية.
- ٤- الفصل بين السلطتين للروحية والزمنية.
- ٥- حكم القانون.
- ٦- التعددية الاجتماعية والمجتمع المدني.
- ٧- الهيئات التمثيلية.
- ٨- النزعة الفردية.

ويستدرك المؤلف قائلًا بأن الغرب، فيما يتعلق بكل واحدة من تلك السمات، لا يتفرد بها دون سائر الحضارات، ولكن اتحادها معا في توليفة أو مركب، هو الذي أتاح للغرب تفرد به.

ولا نختلف مع المؤلف فيما أجمله من سمات مميزة للغرب الآن، إلا أننا نختلف معه إلى أبعد مدى للاختلاف، عندما يجعلها سمات تاريخية أو خصائص جوهرية أصيلة في الغرب قبل أن تجري عمليات التحديث. وقبل أن نناقش تلك السمات الأثرية للغرب، أرجو أن يلاحظ معي القارئ الكريم تركيزه على مصطلح التحديث المحايد لصرف الانتباه عن محتواه أو دلالاته الاقتصادية والسياسية الخاصة بسياق تاريخي موضوعي معين، وكأنه

مصطف خارجي ميسور لأن ترتديه أية لمة أو مجتمع أو دولة في أي زمن تشاء.

فالواقع أن كل تلك السمات التي يدعي أنها كانت موجودة قبل ما يسميه بالتحديث، لم تنشأ في رأينا قط قبل عصر النهضة، وهو العصر الذي يقرنه المؤرخون بالتحديث، وقد بدأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر في إيطاليا بحيث كان يسمى بالشنكويشننو أي الخمسمائة، وتفاوتت لأصبة سائر البلدان الغربية منها، والتي لم تكن تسمى غربية إلا بعد قرون وعلي مراحل متباعدة. لكنه لكي يثبت أصلاتها الغربية القديمة استخدم بتوسع طريقة في الاستدلال، والنقاط المعلومات لا يمكن وصفها بأقل من الاستخفاف بعقل القارئ الرشيد. وقد يشفع له في ذلك للقصور، أو يدينه علي السواء، أنه ليس عالما أو مؤرخا بقدر ما هو مخطط استراتيجي سياسي ألمني.

ففيما يتعلق بالتراث الإغريقي الروماني كسلف عرقي مزعوم، نجد أن الأوروبيين لم يتذكروه، أو بالأحرى لم يوظفوه إلا عندما أحسوا بالحاجة إلي شعارات جديدة تشجع علي الفردية والحرية للشخصية، وتمجيد مملكة الإنسان علي الأرض، والرغبة في إعادة اكتشاف للعالم والإنسان معا بعيدا عن سطوة للشروح الكنسية لسفر التكوين. وتغافل تماما عن الحقيقة التاريخية المعروفة، وهي أن إحياء التراث الكلاسيكي وما اقترن به من النزعة الإنسانية، والحركة العلمية، كان تعبيرا عن قيم جديدة مضادة لفكر الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية للحامية له آنذاك، واحتجاجا عليه.

بل إن هذا التراث الكلاسيكي في معظمه كان مدفونا أو مجهولا، ونقل إلي الغرب كما يعترف المؤرخون الغربيون، عن طريق الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، كما فر به بعض الليبرتانيين ( أي الأرثوذكس المحرومين من الحضارة الغربية في نظر مؤلفنا) من القسطنطينية إلي بعض مدن إيطاليا عام ١٤٥٣ عندما فتحها العثمانيون، فكلت هذه المخطوطات بين أيدي هؤلاء، ولكنها لم تستمر أو تستخدم لأنها وجدت تربة فكية جديدة في مدن إيطاليا أو ثغورها البعيدة عن نفوذ الإقطاع، والتي كانت مساحة حوار موضوعي مع الشرق العربي الإسلامي، جري فيها التبادل بين السلع التجارية والملحقات الثقافية، مما أدى إلي تغيير علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض، ولأنشأت فئات برجوازية جديدة، أي سكان

المدن من الطبقة المتوسطة بين النبلاء والفلاحين، اتخذت من العودة إلى ذلك للتراث، المضاد للنزعة الكهنوتية، ذريعة وقناعا وشعارا يغلف تمردها، وتحول قيمها، ووعيتها الذاتية الجديد بالإنسان.

لم يكن تراثا حقيقيا تاريخيا، بل كان تراثا مستعارا لخدمة أهداف جديدة، أو هو أقرب إلى نوع من اختراع التقاليد لتلبية حاجات جديدة للمجتمع الحديث.

ولقد صنع النازي فيما بعد ما يماثل ذلك بالتراث الإغريقي عندما فسروا إبداعاته الكلاسيكية بردها إلى الغزاة الألمان من القبائل الأرية الجرمانية الذين نزحوا من الشمال واستقروا في بلاد الإغريق، وذلك لكي يزيلوا كل شبهة بتأثر الإغريق بحضارات الشرق والجنوب.

بل إننا لسندعش من هنتجتون نفسه عندما يستبعد أحفاد الإغريق المعاصرين، ومن سبقهم، وينزع عنهم عضويتهم في عالم الحضارة الغربية لأنهم ينتمون إلى الأرثوذكسية. ولا أدري كيف يستقيم للزعم بالجنور الأصيلة التاريخية البعيدة في تراث الإغريق لحضارة الغرب، ثم يطرد منها أحفاد أصحاب التراث؟ إلا أن يكون للمقياس قلنا علي وقائع حديثة، وليس علي أرومة عنصرية أو جوهر ثابت أصيل.

وبالنسبة لما يسميه بالمسيحية الغربية، يسقط للمؤلف من الذاكرة الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت وكأنها نوع من المشاجرات أو الخلافات بين الرفاق، ولم يذكر لنا لماذا نشأت البروتستانتية في القرن السادس عشر بالذات، ولماذا ازدهرت في المجتمعات الصناعية الحديثة، بينما سادت الكاثوليكية في الدول الأقل نموا في النظام للرأسمالي.

وربما نضيف إلى ذلك أن للمسيحية لم تكن ابتكارا غريبا بحيث يمكن أن تجعل منه سمة فارقة للغرب. أما ما يذكره عن اللغات الأوروبية بوصفها إحدى الخصائص المميزة للغرب، فأمر يبعث علي السخرية، فالغرب عده يتميز بتعدد اللغات، أي بعبارة أدق، ليس متميزا بلغة، وهو منطق طريف لأن ما يعارض فرضه بالتميز، يصبح حجة ضد التمييز!

وإذا ما تأملنا مسألة للفصل بين السلطتين الروحية والزمينية لوجدنا أنه لم يكن متاحا إلا بعد صراع عنيف بين السلطات الحاكمة باسم الدين، أو باسم الحق الإلهي للملوك، فمصطلح الحكومة الدينية، أي الثيوقراطية، لا نعرف له أمثلة صريحة إلا في تاريخ الغرب في العصور الوسطى، وقد تم

الاتقلاب عليها لترسيخ الحرية الفردية والعصامية التي اقترنت بالمثل الجديدة للنظام الرأسمالي، أو البرجوازي الوليد، ولعلنا لا ننسى سلطة البابا وتوجيهه للملوك والأباطرة، كما لا نستطيع أن ننحو من ذكره للتاريخ ممارسات محاكم التفتيش، وحرق المناضلة جان دارك باسم الدين علي سبيل المثال.

وكذلك ما يسميه حكم القانون الذي يزعم المؤلف أنه راسخ عريق في حضارة الغرب، وموروث عن الرومان، وكان علينا، نحن القراء، أن نصطنع لأنفسنا ذكره جديدة تخلو من حكم الاستبداد في العصور الوسطى الذي جعل الغربيين أنفسهم يطلقون عليها العصور المظلمة. ولا لحسب أن حكم القانون المزعوم يمكن أن يسري عندما يسود الظلام! فلم يعمل حكم القانون إلا عندما انتزعت البرجوازية للصاعدة للضمانات الملائمة لحرية العمل والمرور التي أصبحت فيما بعد شعار الثورة الفرنسية.

أما حكاية الماجنا كارتا التي يحرص عليها هنتجتون عنواننا للأصولية الغربية، فقد أصدرها الملك جون الذي اغتال شقيقه للملك ريتشارد - قلب الأسد - في طريق عودته إلي إنجلترا بعد أن أبلت بلاءه المعروف في الحروب الصليبية المقدمة، وكانت الماجنا كارتا مجرد بيان لحقوق النبلاء الإقطاعيين إزاء الملك، وليس للشعب أو العامة نصيب فيها.

ويبلغ المؤلف أقصى مدى في الاستخفاف بعقل القارئ عندما يتحدث عن التعددية أو المجتمع المدني، بوصفهما معيارين للغرب منذ قديم الزمان. فبدلاً من مفهومها الواضح الذي نشأ فقط في المجتمع الرأسمالي تعبيراً عن الهيئات والمنظمات غير الحكومية، يضعها عنواننا علي كل الطوائف والجماعات مثل نظم الرهبنة والأديرة، وطبقة النبلاء الأرستقراطية، وطبقة الفلاحين، وطوائف الحرفيين... إلخ، وكان المجتمعات الأخرى ليس فيها مثل تلك الجماعات أو ما يقابلها. فكل مجتمع، بحكم التعريف، يضم عدداً من الجماعات والهيئات والتخصصات، لكنه لم يقل لنا، لكي يتميز مجتمع عن آخر، أو حضارة عن أخرى، من كان يسيطر علي من في هذه الكوكبية المتعددة من الجماعات أو للفئات أو الطوائف، وما علاقة الصراع، أو الاحتواء، أو التحالف بين القوي المختلفة، لكنه قنع بجمعها أو جردها جنباً إلي جنب، دون إشارة إلي الخلاف أو التغيير، أو نوع الصلة بين هذه التجمعات وبين السلطة أو الدولة. وأصدق مثال يفضح خفته وسطحيته قوله

بأن الهند لديها مثل الغرب نظام للطبقات. فهل يا تري يشبه ذلك نظام الطبقات المغلفة في الهند، وهو الذي ينضوي تحته المنبوذون!

ويرتب هنتجتون علي تصوره الشائن للمجتمع المدني نتيجة هي وجود الهيئات التمثيلية للفئات والطبقات السابقة، ويستخلص منها ببساطة نشأة مؤسسات الديمقراطية الحديثة من برلمانات وأحزاب.

وهذا مفهوم شاذ عن الديمقراطية يجعل منها مجرد وجود فئات متجاوزة يعبر كل منها عن مصالحه. فهو لا يذكر لنا كيف تعبر عن نفسها، هل سرا، أم علانية، وهل تلجأ إلي الإرهاب أم إلي الحوار، إلي الانتخاب أم القهر، كما لا يفصح عن طريقة ممارستها لمسلطتها أو تحقيق مصالحها، أو كيف يتم ترشيح فئة ما للاستيلاء علي السلطة، أو تنظيم العلاقات بين هذه الفئات.

ويختم سماته الفارقة للغرب بقوله إن النزعة للفردية هي العلامة المحورية المميزة لحضارته، ولم يذكر - كماتته - متى حدث ذلك في الغرب، وكأفها سمة أولية للغرب منذ فجر التاريخ، وكلنا يذكر أن الفردية لم تكن شيئا مذكورا من قبل استقرار النظام الرأسمالي في الغرب، ولعل احتجاج مارتين لوثر علي وساطة الكهنة في فهم للنص المقدس، وإعلانه لضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس علامة صريحة وجديدة بطبيعة الحال، علي إعلاء شأن الفرد.

وموجز القول في كل ذلك، أن تلك السمات أو الملامح السابقة تنتسب جميعا إلي مرحلة تاريخية هي عصر النهضة وما تلاه، وهو الذي كان محصلة لتفاعلات، وتبادلات، وصراعات دامية بين الإمبراطورية الإسلامية في الشرق عبر البحر المتوسط، والدويلات العربية في الغرب علي حدود فرنسا من جهة، والإمبراطورية الرومانية المقدسة، وما انفرط عنها من إمارات وممالك متناحرة من جهة أخرى، ولم يبدأ الشعور بما يسمى الغرب إلا بعد فترة طويلة من ازدهار للنظام الرأسمالي، وما أدي إليه من استعمار لبلدان الشرق.

ويبين من أسلوب استخلاصه للسمات السابقة وقوفه عند النتائج والأعراض والمظاهر متخذا منها العناصر التي تشكل الهوية وكأنها- أي النتائج- هي الأسباب العميقة التي تميز الغرب بوصفه كيانا حضاريا مستقلا متفردا بصرف النظر عن الظروف والأوضاع التاريخية التي كان من



الممكن لو تحققت في مكان آخر لأنت إلي تخليق تلك السمات. بعبارة أخرى، لا يفرق هنتجتون بين الأسباب والنتائج، أو بين العلل الفعلية والأعراض. ويواصل مؤلفنا أسلوبه في عرضه لمسلسل مراحل الصراع في التاريخ، فقد كان الصراع عنده قديما بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب، ثم الأيديولوجيات في الحرب الباردة، ثم يذرننا بأن الصراع الآن هو الصدام بين الحضارات.

ففي المرحلة الأولى يتحدث المؤلف كما لو كان للتاريخ حكاية أو قصة مصالية تلعب فيها أهواء الحكام وأمزجتهم الشخصية الدور الرئيسي دون أدنى اعتبار لمتغيرات التطور في السياق الاقتصادي والسياسي والاجتماعي التي تعبر عنها للنخب الحاكمة، وتحدد اتجاه الصراع ونوعيته. وبالنسبة إلي المرحلة الثانية، صراع القوميات أو الدول، فلم يحدث مصادفة أو تبعا لخطة خفية لمسار التاريخ كشف الوحي عنها لمؤلفنا، وجعله يمضي من مرحلة إلي أخرى حتي يصل إلي محطته الأخيرة عند صراع الحضارات. فنشأة القوميات، أو الدول للقومية، كما يدرسها الطلاب، كانت إحدى النتائج الرئيسية لميطرة الفئات التجارية والصناعية التي كانت في حاجة إلي إطار محدد، بعيدا عن الإقطاعيات المنقسمة، والإمبراطوريات المترهلة، للمنافسة علي الأسواق في العالم، والاستيلاء علي المواد الخام، وتشغيل الأيدي العاملة للرخصة، لذلك لم يشهد العالم حروبا شاملة إلا بين الدول للرأسمالية كما حدث في الحربين الأولى والثانية، وهي التي حشدت فيها للجنود من الفئات الدنيا من الشعب للدفاع عن أصحاب المصالح الذين نفخوا في الجنود، ولهبوا مشاعرهم للقومية.

وأما ما يسميه هنتجتون بحروب الأيديولوجيا، فلم يكن كذلك في الواقع، بل مستمرار للمرحلة للرأسمالية، ولا يجب أن ننسى أن الحرب العالمية الثانية، وهي التي تنتمي عند هنتجتون إلي المرحلة السابقة علي الحروب أو للصراعات الأيديولوجية، بحسب تصنيفه لمراحل الصراع، لا ينبغي أن ننسى أنها لم تنشب إلا بعد اثنين وعشرين عاما من قيام الخصم الأيديولوجي للغرب وهو الاتحاد السوفيتي.

ولم تكن خطورة الماركسية السوفيتية في نظر الغرب تهديدا لـأيديولوجيا، فلقد كانت أقوى الأحزاب الشيوعية نشطة في الكثير من بلدان الغرب، بل كانت تهديدا بإمكان أو احتمال ظهور دول تتنافسها علي أسواق

العالم، فلقد كان الاتحاد السوفيتي بعد لينين نوعا من رأسمالية الدولة التي تحكمها طبقة برجوازية بيروقراطية لا تملك أدوات الإنتاج، علي مستوى الشركات للخاصة، لكنها كانت تملك اتخاذ القرار في أدوات الإنتاج. واستفحل خطرهما عند تشجيعها لبعض قادة أو شعوب العالم الثالث علي الخروج عن طاعة الغرب، مما يؤدي إلي التقليل الفادح من مكاسبه بعد إخراج ألمانيا وإيطاليا واليابان من حلبة المنافسة الدموية بعد الحرب الثانية. ولم يكن من قبيل المصادفة في تلك الحروب الأيديولوجية المزعومة، أن الدول التي كانت علي صلات وثيقة مع الاتحاد السوفيتي مثل مصر، والعراق، وسوريا، وليبيا، وغيرها من دول العالم الثالث، لم يكن يحظى فيها الشيوعيون المنظمون إلا بالسجون والمعتقلات. فالمسألة إذن لم تكن نزاعا أيديولوجيا. وما يسمى بالحرب الباردة لا يصلح مفهوما دقيقا إلا إذا كان يعني الحرب العالمية، لأن ما كان حادثا كان حروبا ساخنة تنشب هنا وهناك في العالم الثالث بالوكالة عن القوي العظمي العالمية، فلم تكن حربا باردة، بل حروبا ساخنة بالوكالة، إن أبيع ذلك للتعبير!

وفرض اختفاء للمنافس العنيد، وهو الاتحاد السوفيتي، نفسه كحادث جديد علي الساحة العالمية بما أثار ردود أفعال متباينة يسعى كل منها إلي الإسراع قبل غيره لشغل ذلك الفراغ للمتاح للجميع، كل بحسب مصالحه السياسية، أو توجهاته النظرية، ومن ثم صيغ مصطلح للنظام العالمي الجديد، الذي يعني إجرائيا السطوة العالمية المنفردة الجديدة، وكتابات هنتجتون تفصح ذلك صراحة.

ولمنا في حاجة إلي ترديد ما تعلمناه من تاريخ تطور العلم أن الوقائع الجديدة تفرض علينا للبحث عن تفسير جديد يلائمها، مما من شأنه أن يصرفنا عن التفتيش في دفتارنا أو نظرياتنا القديمة، كما صنع هنتجتون في اختياره لصدام الحضارات مفسرا لما يحدث الآن، وكما سبقه فوكوياما في تصوره لنهاية التاريخ بانتصار وغلبة الليبرالية للرأسمالية الديمقراطية علي كل شئون العالم بعد سقوط حائط برلين عام ١٩٨٩.

فما يسمى بالعلومة، وهو أمر جديد لا يمكن إنكاره، إنما يرد إلي سيادة الشركات العابرة للقارات والقوميات التي ستفضي في النهاية إلي تحطيم قدرات الدولة القومية، ومنها أمريكا نفسها، وإلي تعظيم النزاعات الداخلية في نطاق الدولة الواحدة لإضعاف مقاومتها لسيادة السوق العالمية.

ولم يكن سقوط الاتحاد السوفيتي سببا في استئصال للعولمة، فقد انعقد في طوكيو مؤتمر للسياسات النقدية والمالية العالمية، قبل ذلك بسنوات، وأصبح الهيكل العالمي الاقتصادي ناميا بمعدل يفوق نمو الاقتصاد القومي الأمريكي الذي ترجعت نسبته من ٤٢% إلى ٢٥% في الأعوام الأخيرة من معدل النتائج الإجمالي العالمي. ولم يعد الإنتاج رأسيا لدخل المصنع في دولة واحدة، بل توزعت أجزاء السلع إلى أنصبة مختلفة تنتجها دول متعددة. ويمكن القول علي سبيل الإيجاز، بأن للعولمة تعني مصدعا عالميا واحداً، وسوقاً عالميا واحد تهيمن عليه تلك الشركات للهائلة العابرة للقارات والجنسيات، وما يسمى بالقرية العالمية هو قرية مالية تفقد علاقات القرية وتقاليد الإنسانية.

ومن الأعراض أو للنتائج الثلاثية لسيادة للعولمة المالية، وتفكك الدول القومية، ارتفاع أصوات النزاعات الطائفية والثقافية. ففي ظل هذه الأوضاع الجديدة يشتد حنين الإنسان إلى خصوصية حميمة وهو يحيا في بيئة متشابهة مربكة تنذر بزوال قضيته العامة، أو خصوصيته للقومية.

فالعولمة إذن هي غياب البعد الوطني أو القومي كفاعل مؤثر كما كان الحال في للرأسمالية السابقة، فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات والجنسيات تخترق وحدة الدول القومية، وتقوم بتعطيل قدرات الدول علي مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة، مثل للمشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول، وتحويلها إلي دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية. وهنا تتفاقم مظاهر الفوضى والسيولة، وانعدام اليقين، ولا بد أن يؤدي هذا إلي استجابات لفاعلية متضاربة أبرزها وأعلاها صوتا هو للبحث عن حضن دافئ في برد العراء الذي يحيط بنا من نتائج الانحسار والانكسار للذات للقومية. وهكذا يتورط الجميع في حمى للتفتيش عن جماعة أولية أو مرجعية تكون الأصل والملاذ معا، ويكون للتعصب لها وللغف مع غيرها بمثابة الثوب الذي يستر العري في خلاء للعولمة.

ويسمي رد الفعل، ولا أقول الفعل، أصولية، والأصولية بكل أنواعها وشعاراتها، نزعة ثقافية، بمعنى أنها تثبت مجمل تاريخ الإنسان وسلوكه عند عامل أو متغير من عوامل أو متغيرات الثقافة، بحيث يحدو فطرة أو غريزة لا تتحول، وبالتالي يميز أمة عن أمة، أو بالأحرى، يميز نوعا

بشرياً من نوع آخر، مرة واحدة وإلى الأبد. وإذا كانت الحيوانات تصنف بسمات بدنية، فإن البشر عند هؤلاء، يصنفون في أغلب الأحيان طبقاً للعقيدة الدينية التي لا تتصل بموضوعات الطبيعة، بل بنظم الثقافة وعناصرها. ويتفق الأصوليون الإسلاميون مع هنتجتون علي أن محور التصنيف هو الدين.

وعسانا نكتشف الخلل في منطق أصحاب تلك النزعة الأصولية للثقافية إذا ما تناولنا مسألة للثقافة والحضارة علي أساس علمي. للثقافة هي الكل المعقد المتشابه من أساليب الحياة الإنسانية للمادية، وغير المادية، أي الفكرية أو المعنوية أو الروحية التي لبتكرها الإنسان، ولكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً في جماعة أو مجتمع، في مرحلة معينة من تاريخ تطوره، تقديماً كان أو تدهوراً.

وللثقافة جانبان، روعي أو غير مادي، وهو الذي يضم القيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد، والمادي الذي يمثل للتجسيد المحسوس للجانب المعنوي فيما يصاغ من أدوات ومنشآت، وهو الذي نسميه حضارة، إذا ما كانت الجماعة المعنية مستقرة. وتتفاعل ثقافات المجتمعات المختلفة علي كلا الجانبين علي الوجه الذي تنشأ فيه ثقافات جديدة تتعاقب علي كل مجتمع أو أمة، لأن الثقافة ليست ثابتة جامدة، فليس لكل مجتمع أو أمة ثقافة واحدة لا تتغير علي مر العصور.

وكانت الحضارات، أي الجانب المادي من الثقافة، جزءاً أصيقاً بها بحيث كان من الممكن أو اليسير أن تتمايز الحضارات بتمايز المجتمعات في العصور القديمة والوسطى. ولكن عندما توسع للتبادل بين المجتمعات في الجانب المادي من الثقافة، أي الحضارة، لزداد استقلال الحضارة عن الجانب للروحي أو المعنوي، وعندئذ لشركت ثقافات متعددة في حضارة واحدة بعينها بعد أن كانت للحضارة في القديم جزءاً من الثقافة.

ومن ثم انفصلت الحضارة أو كانت تستقل بنفسها عن الأصول للثقافية التي نشأت فيها، وذلك لسهولة للتبادل المادي بين المجتمعات المختلفة، وصعوبة ذلك في الجانب للروحي الذي لستقل أخيراً بمفهوم للثقافة. ويعطي هذا أن المجتمعات والأمم المتباعدة يمكن أن تشارك في حضارة عالمية واحدة بقدر سعة الانفتاح والتبادل مع سائر العالم، مع احتفاظها بثقافتها الخاصة.

وكان لسيادة النظام الرأسمالي في الغرب الأثر المعجل في تجانس الحضارة العالمية. ولم يكن ذلك لفضيلة خاصة بالغرب، بل لطبيعة الرأسمالية نفسها التي ازدهرت في الغرب لعوامل موضوعية أسهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية إسهام الحافز والتحفيز معاً لأسباب مادية لا علاقة لها بالاعتبارات الدينية أو الثقافية بوجه عام. ومعظم السمات التي ذكرها هنتجتون مميزة للغرب، هي سمات أو نتائج مباشرة للنظام الرأسمالي، الذي أسقط منها مؤلفنا، عمداً، وعن سوء طوية، السمة العالمية. فالرأسمالية قائمة على المنافسة بكل درجاتها وأنواعها، داخل حدود الوطن الواحد أو خارجه، وهي في حاجة إلى مواد خام لا توجد إلا في أماكن أخرى من العالم، كما تتطلب أسواقاً واسعة لتوزيع بضائعها، كما تقتض أعداداً هائلة من الأيدي العاملة الرخيصة التي لا تتوافر داخل حدود بلد واحد، ومن هنا كان الاستعمار الذي فتح الحدود عنوة بين أقطار العالم، وأشعل الثورات والحروب العالمية.

ومهما يكن من أمر الهيمنة هنا، أو التبعية هناك، والتبادل السلمي، أو الصدام الدموي، فإن قواعد اللعبة الجديدة فرضت نفسها رضا أو كرها على الجميع، مغلوبين أو منتصرين.

ولا يعني الانتماء لهذه الحضارة الوحيدة، الألفة والمودة بين المنتسبين لها، فهي ليست مذهباً أو عقيدة، فقد حارب الألمان أولاد عموماتهم من الأنجلوساكسون، كما دخلت إيطاليا اللاتينية للكاتوليكية للحرب مع ألمانيا ضد فرنسا اللاتينية الكاثوليكية.

وهذه الحضارة السائدة ليست ثقافة كما يحاول أن يخدعنا هنتجتون، وإلا لكانت عقيدة ومبدأً للتبشير والنشر بين من لا يؤمنون بها إذا أتيت لأصحابها القوة والسلاح. فعندما دخل الإنجليز مصر أغلقوا مجلس شوري النوبل، والمصانع، وحجموا التعليم، وكمموا الأفواه، وأنكروا الفردية وحرية الرأي، وهي كلها سمات للثقافة الغربية كما يقول صاحبنا. فالأمر كله مرهون إذن بالمصالح الاقتصادية والسياسية وفقاً لقواعد اللعبة الحضارية الجديدة التي نرضخ لها جميعاً. وليس الصراع ثقافياً بل هو صراع بين مستويات مختلفة من النمو، فالعناصر الثقافية أغشية للرأس لا تستر حقيقة الأوضاع المادية. والجميع - ونحن منهم - مدعوون للمشاركة

ففي الحضارة العالمية للوحدة القائمة بالفعل، علي تفاوت في المستويات، عن طريق المنافسة، وفقا لشروط اللعبة ومعاييرها.

غير أننا لا نستطيع إنكار بروز النزاعات الثقافية علي سطح اللحظة التاريخية الراهنة، وواجبا العلمي، بل والخلقي أيضا، أن نبحث عن أسباب ذلك، وليس كما صنع هنتجتون أن جعلها هي نفسها السبب في تشكيل النظام العالمي الجديد.

فعندما يلح قول موجز، كبرشامة سهلة للتناول، علي السمع والبصر، فإنه ما يلبث أن يفرض نفسه تفسيرا مبنولا للجميع، ويدفع عنا مشقة البحث والتحصيل، ويصبح موضوعا للتعقيبات والتأكيدات، وخاصة إذا ما جاء علي لسان شخصية بارزة في الغرب مثل هنتجتون، فيرقي إلي مستوى الحكمة والمسلّمات، لأنه يصالف هوي في نفوسنا.

ولكن ألم يكن صراع الحضارات أو الثقافات المبرور الدعائي لتعبئة وقود الحرب من لشباب لخوض القتال في العصور القديمة وكذلك الحديثة، التي تصد للنظم الفاشية مثالا صارخا له؟ أو لم تكن قوي الحلفاء المقاومة للفاشية أكثر حملا في استخدام الشعارات الثقافية بمضامين مختلفة؟ هل كان واقع النظام ثقافويا، لم كان لأسباب مادية أخرى؟

إن بيانات رجال السياسة أو للقادة في كل مراحل التاريخ مثال بارز علي الخلط للمتعمد بين الشعور والواقع، ولا نعرف زعيما أو قائدا عسكريا صرح بأهدافه ومصلحه الحقيقية عند تعبئته للجماهير، ودفعها إلي سلخانة الحرب.

فالبيان السياسي أو للخطاب التعبوي، إن صح ذلك للتعبير، من بين كل البيانات أو للخطابات الأخرى، هو الذي يستمد عباراته من معجم الأخلاق، أو الدين، أو العرق، أو غيرها من عناصر الثقافة بمعناها اللامادي أو الروحي. ودراسة التاريخ تكشف لنا عن هذه للمفارقة التي تنتمي إلي الكوميديا لسوداء، فكل آليات التبرير السياسي معتمدة من تلك العناصر الثقافية كالدين والقومية، واللغة، والقيم، والأعراف، والتقاليد ونحوها.

والسياسة هي طرق إدارة للصراع، ومن أهم أساليبها في هذا الشأن تفسير الصراع بتلك العناصر الثقافية التي ترد كثيرا في الخطاب السياسي، وذلك للاستهلاك المحلي أو الخارجي علي السواء.

ولقد انتشرت النزعة الأصولية الآن، ليس بوصفها اكتشافاً علمياً لسر الصراع بين الدول، فقد ابتذلت منذ زمان قديم من كثرة الاستخدام، ولكن عقب سقوط كثير من المسمات العصرية، وفشل النظم القائمة في ستر عورتها، فكان لا بد - في عمرة للتخبط أو الفراغ التثظيري، وضرورة الانخراط في المزاومة الدموية، والسوق للعالمية الحرة - من التفتيش في الدفاتر القديمة، شأن للتاجر المفلس، عن نظرية عتيقة هي الصدام الحضاري أو الثقافي، حيث يختار كل منا ما يلائمه من أصول، أو أسلاف، أو آلهة حارسة.

بيد أن الأصولية الغربية التي يزعمها ويهيب بها هنتجتون تتخذ موقعا ممتازا امتيازاً بيتاً عن الأصولية الإسلامية أو الشرقية بوجه عام. فالأصولية الغربية تنتقي سماتها الفارقة مما يقوم في الحاضر الآن، ثم تستدير إلى الماضي البعيد لإيجاد أو اصطناع جذور قديمة لتفسير حاضرها اليوم. أما النزعة الأصولية لدينا، فإنها تجعل من الحاضر القائم لحرافا وتدهورا عن أصل قديم جدا، كان يمثل في نظرها العصر الذهبي لهذه الحضارة، ويلبغي إذن استعادته، ليخلص لنا برونا من كل شائبة، داخلية، أو خارجية.

وفي هذا الاختلاف بين أصولية هنتجتون، والأصولية الإسلامية أو الشرقية، ترجح كفة الأصولية الغربية للمزعومة في ميزان القوي، لأنها تحيا عصرها للذهبي في حاضرها اليوم الذي تحاول تبريره بالتاريخ القديم، وعلم الآثار، بينما ينشغل الأصوليون المسلمون بالتفتيش في الماضي البعيد عن عصرهم الذهبي، تاركين، وهم في عمرة لشغالهم، مهمة قيادة العالم لمن يملكونه فعلا، ومقدمين لهم العون السخي بضرب مخالفين من مواطنيهم، وتخريب اقتصاد بلدانهم بكل همة وحماس.

ولأن هنتجتون مخطط استراتيجي لإعادة صنع النظام العالمي، فقد التقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخيط، ومثل دور التلميذ عليهم، وطبق دعوهم بمهارة محترف سياسي، ومفكر براجماتي لا يعطيه من كل ذلك إلا ما تشمره للفكرة من نتائج عملية نافعة لاحتكارات الرأسمالية الأمريكية، وهي فكرة قدمها له الأصوليون علي طبق من فضة، أو أثن من ذلك كثيرا.

فأولاً: تخدم فكرته عن صدام الحضارات في تشجيع الأصوليين الذين تطوعوا لضرب اقتصاد بلادهم أو إضعافه في وجه المنافسة الخارجية الغربية.

وثانياً: تؤدي إلى تغذية الأصولية الإسلامية، والتأكيد على صحتها لتكون نزيعة مقبولة للصدام الذي يعرف هنتجتون لنتيجته المفطرة سلفاً. وثالثاً: تقيد بوصفها دعوة صالحة لتعبئة الحد الأكبر من جماهير الدول الأوروبية والأمريكية، وإثارة حماسهم في الانخراط في حروب كولونيالية جديدة، بنفس الشعارات والمبررات التي استخدمت في الحروب الصليبية في العصور الوسطى، ولتكون بديلاً جديداً عن العدو القديم، إمبراطورية القسار الشيوعية، الذي لفتني مفعوله كملاط أو غراء يضم جماهير البسطاء المقهورين في بلدان الغرب، إلى موقف موحد يخدم مصالح أصحاب الاحتكارات.

فما يصنعه هنتجتون في نهاية الأمر، أو يقدمه هو خريطة جديدة لإدارة الأزمات التي تستج عن عوامل الصراع الحقيقية، ويضع جدول أعمال يغير فيه من واقع الأولويات للأوضاع الاقتصادية والسياسية الفعلية. وهو ما من شأنه أن يسهم إسهاماً نشطاً في تزييف وعي المواطنين في مختلف بلدان العالم، ويفضي ذلك جميعاً إلى صرف الانتباه عما يجري في الواقع العالمي بحيث يتم تحريك الأطراف المختلفة بكفاءة واقتدار، لخدمة مصالح بعينها بعيدة عن مصالح أوسع فئات الجماهير سواء في الشرق أو الغرب. فالكتاب كله تذكير ملح على واجب المواطنين في التمسك بالخصومة بين البشر، حتى يفرغ أصحاب المصالح لشئونهم وإدارة العالم الممزق، ونظريته في الصدام الحضاري ليست أكثر من ثوب قشيب لفكرة أو ممارسة عتيقة جداً هي فرق تسد.

وهي ثوب قشيب لأنه يزدان برقع زاهية الألوان، يطالعها للقارئ في ليلته وأملكته التي يقطعها من هنا وهناك دون منطق متجانس موحد. فإلى جانب الدين مفسراً للصدام الحضاري، يدهشنا بتفسيره، في مواضع أخرى كثيرة من الكتاب، للفتوح والغزوات بتزايد السكان، فقد أدى التزايد السكاني في أوروبا في القرن الحادي عشر إلى اشتعال الحروب الصليبية، ومن ثم يحذرنا الكتاب من التواء السكاني للمسلمين الذين يزداد عددهم بالنسبة للمسيحيين. ولقد تمليت أن يكون تفسيره صحيحاً، حتى لا يكون لإسرائيل



أن تظل علي قيد الوجود يوما واحدا مع الزيادة الفاحشة لمن جاورها من العرب أو المسلمين!

غير أن ما نخشاه حقيقة من تسلط أو إغراء نظرية صدام الحضارات هو ما ذكره إرنست ناغل عن التنبؤ المحقق لنفسه، وهو الذي يتألف من تنبؤات لاتصدق علي الوقائع الفعلية، في الوقت الذي تصاغ فيه هذه التنبؤات، غير أنها تغدو صادقة بسبب الأفعال التي تتخذ كنتيجة مترتبة علي الاعتقاد بصحة تلك التنبؤات. ويضرب لذلك مثلا: فمع أن بنك الولايات المتحدة، وهو بنك خاص رغم اسمه، لم يكن في ضائقة مالية جديدة عام ١٩٢٨، إلا أن الكثير من أصحاب الودائع ظنوا أنه يعاني ضائقة لامخرج منها، وقد فُلمس سريعا، وقد أدى ذلك الاعتقاد إلي سحبهم لودائعهم، مما دفع للبنك إلي الإفلاس في الواقع.

ولكن لحسن الطالع، لم يكد هنتجتون يفيق من نشوته لانتصار أمريكا في الحرب الباردة بانهيار الاتحاد السوفييتي، ويفرغ من تصميم الموضحة الجديدة لصدام الحضارات، ويقدم نبوءاته بالنسبة للغرب، ويهذل له نصائحه بالوحدة بين بلدائه تحت قيادة أمريكا في كتابه الذي بين أيدينا، لم يكد يستكمل ذلك، حتي استدار إلي داخل الولايات المتحدة، فأصيب بإحباط شديد. وسبب هذا الإحباط هو تآكل المصالح الأمريكية<sup>٥</sup>، وهو عنوان مقاله الأخير في عدد أكتوبر ١٩٩٧ لفصلية الشؤون الخارجية، وأغلب الظن أن الصدمة كانت قوية مباغتة مما حمله علي للتخبط والتناقض في عرض قضيته، والتخلي عن آرائه السابقة، التي حظيت دون استحقاق علمي، بشهرة نجوم الصليما والاستعراض ولاعب كرة القدم.

ومشكلته في هذا المقال، كما يقول، هي أن التعددية الثقافية في أمريكا لن تقاومها أو تقضي علي آثارها السيئة إلا الوحدة القائمة علي الأيديولوجية السياسية، ولن تنجو أمريكا بعد زوال أيديولوجيتها، ومستقيم إلي الاتحاد السوفييتي علي كومة نفايات التاريخ! إن فطرته عن مراحل الصراع لاتصدق علي أمريكا لأن هوية أمريكا هي أيديولوجيتها التي بشرنا في كتابه بنهاية عصرها. فأمريكا اليوم، كما يقول، تنفذ بشدة وجود أي بلد واحد، أو أي تهديد يمكن أن يقعها بالوقوف خصما أمامها، فالسوء الحظ الأصولية الإسلامية بعيدة، مشتتة، كما أن الصين حالة معقدة علي الوجه الذي يجعل

٥ في الفصل التالي عرض لهذا المقال ومناقشته.

أخطارها بعيدة في المستقبل، والحل الوحيد إذن هو سياسة القمع والتقييد restraint للمصالح الجزئية وتزايد المعارضة للحكومة، فلماذا - علي حد تعبيره - في حاجة إلي قوة لخدمة الأهداف الأمريكية، بل نحن بالأحرى في حاجة إلي العثور علي أهداف - أي مبررات - لاستخدام القوة الأمريكية للقيام بدورها في قيادة العالم. وللخطر هو فقد الهيمنة الفعلية، و"المصلحة القومية هي لقمع القومي، وهذه فيما يبدو هي للمصلحة القومية الوحيدة التي يرغب الشعب الأمريكي في دعمها في هذا الوقت من تاريخهم".

وعلي أية حال، فإن العدو الحقيقي لهنتجتون وأصحاب المصالح الحقيقية في أمريكا هو السلام، فقد كان من المتوقع أن يحتفي منظرنا بسقوط الاتحاد السوفييتي ليستمتع بالسلام والرخاء، لكنه يوافق علي ما قاله مستشار جورباتشوف: نحن نقوم بأمر مروع لكم، فنحن نحرمكم من عدو، وبعبارة أن الحملة من الاتحاد السوفييتي كانت السلعة التي تروجها للولايات المتحدة، ولابد إذن من سلعة أخرى مماثلة في جودتها. وهو دائما يفكر في الحرب والصدام مع عدو، لأنهما يحملان علي التماسك بين مختلف المواطنين، ولكنه يغفل عامدا أن ذلك أمر موقوف محدود لتعود الأمور إلي طبيعتها في حال السلام. ولا يمكن أن تظل الشعوب في حالة من التعبئة والاستنفار، وبالتالي فهذه الفترة لاتصلح محددا للمصلحة القومية أو الهوية، وإلا لما كانت الحاجة إلي أحزاب، وخلافات وطنية، واجتهادات متباينة.

ومهما يكن من أمر، ف رؤية هنتجتون وخططه ينتسبان إلي مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية الثانية، وهي ليست المرجعية الليبرالية، بل القومية التي تسعى إلي التوحيد والاحتشاد عن طريق القمع والتقييد في الداخل، لفرض سيطرة مصالح بعينها علي الخارج، للذي يعاد صياغته وتشكيله وفقا لوصفات جربها رجال الحكم والسياسة بنجاح منذ العصور القديمة، وهي وصفة أو نظرية للصدام بين الحضارات.



## الفصل السادس

# هنتجتون ضد هنتجتون! دعوة إلى الشمولية

فيما يلي عرض لما جاء في مقاله الذي نشر بعد كتابه يكاد يلتزم بعبارته واصطلاحاته الخاصة.

يبدأ المقال بإعلان تفكك الهوية الأمريكية بعد الحرب الباردة، ومن ثم تحلل المصالح القومية التي تستند في تحديدها إلى الهوية، وتتألف الهوية الأمريكية من الثقافة، والعقيدة Creed.

فأما الثقافة فهي القيم والمؤسسات التي أقامها المستوطنون الأصليون من شمال أوربا وخاصة البريطانيين، ومن المسيحيين وخاصة البروتستانت، وكذلك اللغة الإنجليزية، والعلاقة المحددة بين الكنيسة والدولة، ومكانة الفرد في المجتمع.

بينما للعقيدة هي الحرية، والمساواة، والديمقراطية، والنزعة الدستورية، والليبرالية، والحكومة المقيدة، والمشروع للحر الخاص، وكان قدر الأمة الأمريكية ألا يكون لها أيديولوجيات، بل تكون كلا واحدا.

## أمريكا وخصومتها مع أعداء الحرية

و بدون شعور وطيد بهذه الهوية، فإن الأمريكيين سيعجزون عن تحديد أو تعريف مصالحهم القومية حيث تهيمن المصالح التجارية دون القومية، وعبر القومية، والعرقية أو (الإثنية)، وغير القومية على السياسة الخارجية. والسبب في نظره هو خسران أو فقدان Loss الآخر (ولم يقل اختفاء أو غياب، كما لو كان هذا الآخر من بين أملاكه!). ويتساءل: فيدون حرب باردة، ما أهمية أو مغزي أن يكون المرء أمريكيا؟ فيدون إمبراطورية للفر

تهدد المبادئ التي تصنع الهوية، فماذا يعني أن تكون أمريكا، وماذا يليق  
إنّ بالمصالح الأمريكية، أو إليّ ماذا يؤول أمرها؟.

فهوية أمريكا، علي الدول ومنذ للبداية، هي خصوصيتها مع أعداء  
الحرية: بدأت للخصومة مع بريطانيا لأنها جسدت الطغيان والأرستقراطية،  
علي حين صنعت أمريكا الديمقراطية والمساواة والنزعة الجمهورية، وحتى  
نهاية القرن التاسع عشر كانت خصما لأوروبا التي كانت ممثلا للماضي  
الإقطاعي المتخلف غير الحر، واللامساواة، والملكية، والاستعمار بينما  
كانت أمريكا هي المستقبل التقدمي، للحر، للجمهوري للقاتم علي المساواة.  
وفي القرن العشرين لم تعد نقیضا لأوروبا، بل زعيمة للحضارة الأوروبية-  
الأمريكية ضد الاستعمار (١١)، ثم ضد ألمانيا النازية، وعقب الحرب العالمية  
الثانية صارت قائدة العالم الديمقراطي للحر ضد الاتحاد السوفيتي وللعالم  
الشيوعي (أي أنها كانت مكافحة عن المبادئ فقط).

وفي خلال أربعين عاما بعد الحرب بررت كل مبادرات السياسة  
الخارجية والداخلية أولوية ذلك الهدف الذي هو للدفاع عن الحرية مثل:  
برامج المعونة اليونانية والتركية، خطة مارشال، حلف الأطلسي، الحرب  
الكورية، الأسلحة النووية، والصواريخ الاستراتيجية، والمعونات الأجنبية،  
وعملیات المخابرات (المشهود بالنتيجة)، ورفع الحواجز الجمركية،  
وبرامج للفضاء، والأحلاف العسكرية مع اليابان وكوريا وغيرهما،  
ومساعدات إسرائيل (١) والانتشار العسكري وراء البحار، والمؤسسة  
العسكرية المتضخمة علي نحو غير مسبوق، وحرب فيتنام (التي نعم في  
ظلها الشعب الفيتنامي بالحرية، وحظي للشباب الأمريكي بالشهادة)،  
والانفتاح علي الصين (ألبيست شيوعية؟)، ومساعدة المجاهدين الأفغان  
بالسلاح (وتجارة الأفيون)، وغيرها من ضروب الانشقاق والتمرد ضد  
الشيوعية.

### في الحروب تتأكد الهوية

ولكن دون حرب باردة يختفي السلد الرئيسي لمثل هذه المبادرات  
والبرامج الكبرى. فعندما خبت الحرب الباردة في الثمانينات قال مستشار  
جورباتشوف نحن نقوم بأمر مروع لكم، فنحن نحرّمكم من عدو. ويؤكد علم  
للنفس أن الأفراد والجماعات لا يحدّون هويتهم إلا بتضادهم مع الآخرين،

وفي الحروب تتأكد الهوية، ويتحقق التماسك بدلا من الانقسام الاجتماعي الذي تحتاج لإزالته إلى عدو مشترك.

ومع زوال ميراث (والميراث شيء عظيم بالطبع) للحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، قد تواجه أمريكا ما سبق أن تتبأ به لينكولن بعد الحرب مع بريطانيا من عودة روح الخصام والكراهية والانتقام بين الأمريكيين وبعضهم البعض.

بيد أن للحرب الباردة كانت لها فضيلتها الكبرى في دعم للهوية المشتركة بين الشعب والحكومة في أمريكا، ولذلك فأول نتيجة محتملة هي تزايد المعارضة للحكومة الفيدرالية (ليس هذا من حسنات الديمقراطية والليبرالية التي تصوغ العقيدة الأمريكية كما ذكرنا سابقا؟).

فأمريكا اليوم تقف بشدة وجود أي بلد واحد، أو أي تهديد ضدها يمكن أن يقنعها بالوقوف خصما أمامها، فليسوا الحظ الأصولية الإسلامية بعيدة، مشنتة (ألم تكن مرشحة للصدام الحضاري للمزعوم؟)، كما أن الصين حالة معقدة علي الوجه الذي يجعل أخطارها المحتملة بعيدة في المستقبل. لقد طرح "سلا" المفكر الروماني نفس السؤال منذ ألفين من السنين بعد انتصاره علي ميثرايس الآن لم يعد يقدم لنا للعالم أعداء، تري ما مصير للجمهورية؟ وجاءت الإجابة سريعا بانتهاء للجمهورية الرومانية بعد سنوات قليلة.

### أسباب تفكك الهوية الأمريكية

ويري مؤلفنا أن آثار لنقضاء للحرب الباردة التي عجلت بتفكك للهوية الأمريكية ترجع إلي تفاعل لتجاهين في المجتمع الأمريكي هما:

١- التغيرات للحائثة في نطاق الهجرة ومصادر

٢- غلبة الإعجاب والتقدير لنزعة التعددية الثقافية.

فقد تغير التركيب العرقي، أو الإثني، بدءا من قانون ١٩٦٥ الذي فتح الأبواب أمام أمريكا اللاتينية وآسيا والمحيط الهادي، فبلغ المتحدثون بالأسبانية (الهسبانيك) ٢٥%، والسود ١٤%، و٨% من أصول آسيوية. كما تغير التوازن الديني فأصبح المسلمون أعلي نسبة من أتباع الكنيسة الأسقفية، فصار الأمريكيون الأصليون نصف عدد السكان بعد أن كانوا ثلاثة أرباعهم، وهنا سقط الالتزام بالعقد للضماني للأعلوب الأمريكي الذي يوجب

بالمهاجرين مشروطا تمثلهم اللغة الإنجليزية، ومبادئ العقيدة الأمريكية، وأخلاق العمل البروتستانتية، فأصبح الأمر على اللقبض من ذلك، بل إن إدارة الرئيس كلينتون تشجع للتنوع والاختلاف الثقافي الذي تستبدل بحقوق الأفراد حقوق الجماعات.

وإذا كان لا مفر من أن تكون الولايات المتحدة متعددة الثقافات، فإن الوحدة أو الهوية الأمريكية لن تنهض إلا على الإجماع على الأيديولوجية السياسية (ويقصد بها العقيدة كما أوضحها سلفا)، تلك الأيديولوجية التي تعد، كما قال ميردال الأسمنت في بنية تلك الأمة المتباينة للعظيمة، وبغيااب ثقافة مشتركة ستكون المبادئ الأمريكية هشة كأساس للوحدة القومية (ويقصد بالثقافة هنا ثقافة المهاجرين الأصليين).

إلا أن للأيديولوجية علاقة ضئيلة بالهوية القومية في معظم الأقطار، فستظل الصين رغم تغير أيديولوجيتها أو أمرها الحاكمة هي للصين، وكذلك فرنسا وألمانيا وغيرها، ولكن هل تنجو أمريكا بعد زوال أيديولوجيتها السياسية؟ يقدم مصير الاتحاد السوفيتي مثالا معقولا للأمريكيين فهما متشابهان في أنهما ليستا دولتين قوميتين بالمعنى الكلاسيكي، والأيديولوجية هي التي حدثتهما بأكثر ما صنعت للثقافة المشتركة، فإذا سادت للتعددية الثقافية، وإذا ما تفكك الإجماع على الديمقراطية للبربرالية، فستضم أمريكا إلى الاتحاد السوفيتي على كومة نقابات للتاريخ (لم يبرهن من قبل عن نهاية الصراع للقيم بين الإيديولوجيات؟).

**السياسة أو الشؤون الخارجية هي المصالح القومية**

يتفق منتجتون مع ليبمان في قوله بأن الدولة ينبغي عليها أن توازن بين قوتها وبين التزاماتها، ويرى أن أمريكا قد سدت ثغرة ليبمان بين الطرفين أثناء الحرب الباردة، بل وأضافت فائضا غير لنا الآن لسنا في حاجة إلى قوة لخدمة الأهداف الأمريكية، بل نحن بالأحرى في حاجة إلى العنصر على أهداف أي (مبررات) لاستخدام للقوة الأمريكية للقيام بدورها.

ويوافق كاتينا على ما أعلنته لجنة المصالح القومية الأمريكية ١٩٩٦ بأنه بعد العقود الأربعة من غلبة العقلية التي اتخذت هدفا مفردا وهو احتواء للتوسع الشيوعي السوفييتي، تشهد أمريكا اليوم منذ خمس سنوات سيرا على

غير هدي لابد أن يهدد استمرار قيمنا وثروتنا، بل وحيلتنا نفسها، فثمة خمس مصالح قومية هي:

- ١- منع الهجوم علي الولايات المتحدة بأسلحة الدمار الشامل
- ٢- منع بزوغ دول مهيمنة في أوروبا وآسيا وأية قوى معادية علي حدود أمريكا أو السيطرة علي البحار
- ٣- منع انهيار النظم العالمية للتجارة والأسواق المالية
- ٤- إمدادات الطاقة والبيئة
- ٥- تأمين بقاء حلفاء الولايات المتحدة.

(ليست هذه مصالح قومية بالمعني الإيجابي، بقدر ما هي وسائل دفاع عن المصالح القومية)

والخطر الحقيقي الذي يهدد تلك المصالح القومية هو الانصراف عن الاهتمام بالشئون الخارجية، ومبادرات السياسة الخارجية، فلا بد لزعامة أمريكا للعالم من الإقرار بأن مشكلات العالم هي مشكلات أمريكا، وضرورة قيام الزعامة أو القيادة الممثلة في مؤسسة الرئاسة بخلق إجماع حول تلك المصالح للقومية.

### النزعة الاجتزالية في المصالح التجارية، والمصالح العرقية

هنا يكمن الخطر المندرج بالانهيار، فالمصالح السائدة بعد الحرب الباردة تنتمي إلى النزعة "الاجتزالية" Particularism التي تنصرف كلية إلى مصلحة معينة خاصة ، كما تنبذ في المصالح الاقتصادية والعرقية، فهذه المصالح هي التي تحدد الدور الأمريكي الحالي في العالم، فالسياسة الخارجية أصبحت معتمدة على "الدبلوماسية التجارية" التي جعل لها كلياتون الأولوية، وتمارس تلك السياسة من خلال لعبتين ، الأولى لعبة "القتناص العقود" وللثانية لعبة تشجيع المصالح العرقية ، فقد أضحت أمريكا دولة مؤسسة على أنواع متعددة من "الشركات" (الدولابورا) الذي يجمع قوميات متعددة لا تزال تدين بالولاء لمصالح أوطانها الأصلية، وترفض "الأمركة" وتمثل الأسلوب الأمريكي، وذلك لزوال العدو المشترك الذي كان يقهرهم على الاندماج مع الآخرين، ومن ثم حلت الثقافة محل الأيديولوجيا في تشكيل الاتجاهات والمواقف لسكان "الشركات".



غير أنه يهاجم مؤتمر مايو ١٩٩٦ عن تحديد (أو تعريف) للمصلحة القومية: الأقليات وسياسة الولايات المتحدة الخارجية في القرن الواحد والعشرين "وهو المؤتمر الذى ليد أهمية لخراطم الأقليات فى الشؤون الخارجية، وليرز مزاياه ، ويرى مؤلفنا أن هذا المؤتمر الذى رعاه "مجلس نيويورك للعلاقات الخارجية"، وهو المؤسسة الرئيسية للسياسة الخارجية، إنما يعد الرمز الأكصى لغلبة مصالح "الشركات" على المصالح القومية فى السياسة الخارجية الأمريكية.

وعندئذ يدق ناقوس الخطر معلنا أن السياسة الداخلية قد أصبحت جهازا للتبؤ للقيق بمؤلف السياسة الخارجية التى أخذت فى الذبول والذوال فى نساء وإطراد بينما كان ينبغي أن تظل السياسة الخارجية أفعالا مخططة مرسومة بوعى لترويج وتشجيع مصالح الولايات المتحدة بوصفها كياناً موحداً فى علاقته بالكيانات المماثلة.

### فقد الهيمنة الفعلية

ويبدى هنتجتون سخطه وتنمره مما يحدث للولايات المتحدة، فرغم أنها القوة العظمى الوحيدة فى العالم، فإن نفوذها وهيمنتها الفعلية لا يعادل قوتها، فلقد أصبحت للبلدان الصغيرة والكبيرة قدرة على مقاومة إغراءات أو تهديدات صانعى السياسة الأمريكية. فقد تحدثت "سنغافورة"، تلك الدولة الصغيرة، الضغط الأمريكى المكثف عام ١٩٩٤، واستمرت فى ضرب مراهق أمريكى بالخيزرانة! وحتى "كوبا" المفلسة المعزولة نجحت فى تغيير سياسة الهجرة الأمريكية، كما تحدثت "بولندا" مطلب أمريكا لوقف صفقة السلاح مع "إيران"، وقاوم "الأردن" الضغط الأمريكى لقطع علاقاته التجارية مع "العراق"، ورفضت "الصين" مطالب الولايات المتحدة الخاصة وحقوق الإنسان ويحدث مثل ذلك مع اليابان وروسيا، بل عجزت أمريكا عن التخلص من "صدام حسين"، و"كاسترو" و"القذافى" وفشلت فى تأمين إصلاح اقتصادي كبير فى اليابان أي (التدخل فى شئون الدول الداخلية التى ترادف عنده الشؤون الخارجية الأمريكية).

ورغم احتفاظ أمريكا بالقيتو، فإن قدرتها باعتبارها القوة العظمى الوحيدة فى العالم ليست بحجم قدرتها على إقناع البلدان الأخرى بالعمل بالطريقة التى تريدها أمريكا أي (قدرتها على الإملاء والإكراه).

## ضد نشاط القطاع الخاص

بفسر منتجتون الهوة بين القوة الأمريكية، وانهيار النفوذ الأمريكي بأميرين:

الأول: هو التفاوت بين إمكانيات الولايات المتحدة الهائلة، وبين قوة حكومتها التي تنبت إلي أقل المستويات، فقد بلغ دخل الحكومة أو عائدتها عام ١٩٩٣، ١٩% من مجموع الناتج القومي.

وكانت الأسلحة والتقدم للتكنولوجي أثناء الحرب الباردة راجعا إلي وزارة الدفاع، أما الآن فتعتمد المؤسسة العسكرية الضخمة علي القطاع الخاص، ولكنه يستدرك قائلا بأن المشروع الحر أو الخصخصة مبدأ شامل رئيسي في العقيدة الأمريكية، ولا يمكننا قهره بسهولة في غياب عدو خارجي، فالمطلوب الآن إيجاد عدو خارجي (ليتم قهر القطاع الخاص).

والثاني: للطبيعة المتغيرة للقوة الأمريكية التي ستظل إحدي نول الهيمنة الكبرى، فستمة مرحلتان للهيمنة الأمريكية: المرحلة الأولى هي مرحلة الدفع Push إلي الخارج حيث نتج نفوذ القوة المهيمنة عن قدرتها علي إيفاق مواردها علي النحو الذي يتيح نشر الاستثمار الاقتصادي، ومنح القروض، ودفع للرشاوي التي تتفق علي الدبلوماسيين والبيروقراطيين في سائر الدول، وغالبا ما كانت تضع تلك البلدان وسكانها تحت حكمها المباشر أو غير المباشر (تأمل الدفاع الأمريكي عن الحرية) ولذلك مثل الانتشار والتوسع الأمريكي في الخمسينات والستينات حضورا أو وجودا عسكريا وسياسيا واقتصاديا في مناطق واسعة من العالم (ليس هذا هو ما يسمي بالاستعمار الذي جعل الكفاح ضده أحد مبادئ العقيدة أو للثقافة الأمريكية في صدر مقاله؟).

والمرحلة الثانية من الهيمنة الأمريكية هي قوة الجذب إلي الدخل Pull حيث بدأ تحول الإتفاق إلي الدخول بما تنفقت بمقتضاه الأموال وجماعات المهاجرين، فأصبحت أمريكا قوة جذب بدلا من قوة الدفع الأولى، ولهذا صارت قوة متساهلة ليئة، بينما كانت من قبل قوة صلبة صارمة تخضع للغير لإرادتها.

ولا يخفي مؤلفنا حصرته علي زوال المرحلة الأولى للهيمنة التي كانت فيها الولايات المتحدة تنفق مليارات الدولارات كل عام للتأثير علي الحكومات الأجنبية فيما تصدره من قرارات أو تديره من انتخابات، أو أية

نتائج سياسية، وانقلاب الوضع الآن فكلما يتوقف ذلك للتأثير على الحكومات الأجنبية.

وأصبحت للحكومات والهيئات والشركات الأجنبية هي التي تتلق أموالا طائلة على العلاقات العامة وجماعات الضغط (اللوبي) في أمريكا. كما أنفقت دول أخرى مبالغ هائلة للتأثير على صانعي القرارات الحكومية، وربما تستغل كبار الرسميين السابقين في هذه الجهود.

ولقد تعلمت تلك القوى الخارجية تدريجيا أن مركز الاهتمام لم يعد وزارة للخارجية، بل للهيئة التشريعية (الكولجرس)، ونجح النفوذ الخارجي في المساهمة في هزيمة إعادة انتخاب نولب أو شيوخ تعارضت سياساتهم مع مصالح تلك الحكومات.

### التهديد بالصين لولادة حس جديد بالهوية القومية

فالمشكلة إذن هي أن المؤسسات والموارد وكل أشكال النفوذ التي كانت تخدم للمصالحة القومية في الحرب الباردة، يعاد توجيهها اليوم إلى خدمة المصالح الخاصة (ليس هذا أمرا طبيعيا في الحياة المدنية وفي النظم الليبرالية؟).

ولكنه لم يفقد الأمل، فبعد أن استبعد للصين في أول المقال، يعود فيعقد عليها الرجاء في أن تكون العدو الجديد، ويبعثه على هذا الأمل أن جماعات مهمة في الصين تري في أمريكا عدوها الوحيد، ويكفي للتهديد بالصين لتوليد حس جديد بالهدف القومي، والهوية القومية في الولايات المتحدة، وإن لم يكن ذلك وشيك الوقوع.

ويعتمد الحكم على جدية هذا التهديد على قدرة الأمريكيين على النظر إلى الهيمنة للصينية على شرق آسيا كأمر بالغ للضرر بالمصالح الأمريكية (عودة إلى الحروب للقومية التي أعلن نهايتها بالحرب الباردة بين الإيديولوجيات). وإحياء حس جديد بالهوية القومية في نظره رهين بمعاداة السواء للتنوع والتعدد الثقافي داخل الولايات المتحدة، فالمطلوب إذن هو الحد من الهجرة وتطوير أو تنمية برامج عامة وخاصة للأمركة، وتدعيم التمثيل للأسلوب الأمريكي، والتصدي الحازم للعوامل المفضية إلى ولاء للثغرات.

ويقدم حله النهائي بعبارة موجزة، فهو رغم ولائه لما يسميه بالعقيدة أو الثقافة الأمريكية، يتبنى صراحة، سياسة القمع والتقييد Restraint . وإعادة البناء تهدف إلى الحد من تحويل الموارد الأمريكية عن خدمة المصالح الاجتزائية (أي الخاصة)، ودون القومية، وعبر القومية، وغير القومية.

فالمصلحة القومية، كما يقول، هي القمع القومي، وهذه فيما يبدو هي للمصلحة القومية الوحيدة التي يرغب للشعب الأمريكي في دعمها في هذا الوقت من تاريخهم!

وبدور أكثر تقييدا يمكن الآن لأمريكا أن تتولي دورا أكثر إيجابية في المستقبل عندما يحين الوقت لتجديد هويتها للقومية والسعي إلى إنجاز الأهداف للقومية التي من أجلها عقد الأمريكيون عزمهم على بذل حياتهم، وثرواتهم، وشرقيهم القومي.

#### تعقيب:

ورغم أن التاريخ لا يكرر نفسه، فإن نظريات أو تصورات سابقة، وفاسدة للتاريخ يمكن أن يعيدها البعض بتتويعات متعددة على نفس اللحن مهما يكن اختلاف الأوضاع والوقائع، وصاحبنا يعلن إفلامه النظري بالتفتيش في الدفاتر القديمة.

ففكرة ضرورية العثور على عدو لتحديد الهوية قد سبقه إليها هتلر في كتابه "كفاحي" عندما ضم لليهود والشيوعيين ومعهم فرنسا ليحشد شظايا ألمانيا في هوية قومية مشتركة، استغفارا لكل القوي لتخرج إلى العالم لإعادة التقسيم مناطق نفوذه. وبدلا من استخدام هنتنجتون للمصالح القومية مك هتلر ما أسماه المجال الحيوي، وللتعجيل بإنجاز تلك الأهداف كان لابد من تقييد المشروعات الخاصة ليعود للنظام رأسمالية دولة، وهي التي تسود كل الأنظمة للشمولية، حتى الاتحاد السوفييتي نفسه لم يسلم من هذا، حيث كانت نخبته الحاكمة نوعا من البورجوازية الليبروقراطية التي لا تملك أدوات الإنتاج، بل تملك إصدار قرارات تستخدم أدوات الإنتاج.

ولم تكن الحرب الباردة سوى حرب ساخنة بالوكالة استخدمت فيها الأسلحة، وسقط فيها القتلى، ولكن ليس بين طرفي الحرب الباردة، بل من بلدان أخرى.

وفي أمريكا نفسها، وأيضاً بعد خمس سنوات من نهاية الحرب العالمية الثانية والانتصار على المحور، برز مكارثي الشهير عام ١٩٥٠ متهما إدارة روزفلت وترومان بعشرين عاماً من الخيانة، لم يكتشفاً فيها العدو الجديد وتسللت فيها الشيوعية إلى كل الجبهات الداخلية وكان نجماً ساطعاً أكثر من أربع سنوات باحثاً عن العدو الجديد الذي سيعيد وحدة الأمة في نظره.

وعلى أية حال، فإن العدو الحقيقي لهنتجتون وأصحاب المصالح الحقيقية في أمريكا هو السلام، فقد كان من المتوقع أن يحتفي منظراً بمسقوط العدو السوفييتي ليستمع بالسلام والرخاء، ولكنه يعلم أن المصلحة الحقيقية للدولة للرأسمالية هي ترويج السلع للآخرين وضرب منافسيهم. وكما يقول هو نفسه، وبعبارة، أن الحماية من الاتحاد السوفييتي كانت السلعة التي تروجها الولايات المتحدة، ولابد إذن من سلعة أخرى مماثلة من جودتها، غير أنه، كعادته في التنظير، لا يعني بسلامة الاستدلال، أو الاتساق، أو للتمييز بين المتغيرات الفاعلة، والمتغيرات الدخيلة للعارضة. فالحرب، والصدام مع عدو يحملان على التماسك بين مختلف المواطنين لوقفت محدود لتعود الأمور إلى طبيعتها في حال السلام، ولا يمكن أن تظل الشعوب في حال من للتعبئة والاحتشاد، وبالتالي فهذه الفترة الموقوتة لاتصلح محددات للمصلحة القومية أو للهوية، وإلا لما كانت الحاجة إلى أحزاب وخلافات وطنية واجتهادات متباعدة.

ومشكلة كاتبنا أن رؤيته وتخطيطه وفقاً لها، ينتسبان إلى مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية الثانية، وهي ليست المرجعية الليبرالية، بل الشمولية التي تسعى إلى التوحيد والتعبئة عن طريق القمع والتقييد في الداخل، لفرض سيطرة مصالح بعينها على الخارج.

ومهما يكن من أمر، فإن المقال يكثف جوانب كثيرة من الواقع الأمريكي، وهو ما يدعونا إلى استعادة الشعور بالأمل بانتهاء ما يسمى بالقطب الأعظم، وتغيير قواعد اللعبة السابقة.

والمقال بأسره، وقد كتبه في عهد كلينتون الديمقراطي، كان دعوة وإعداداً لحكم بوش والمحافظين للجدد. ويصلح المقال أن يكون بياناً صريحاً وشفافاً لما تصنعه أمريكا بالعالم اليوم.

## الفصل السابع

# خطابان متناقضان إلى الأمة الأمريكية: أحدهما باحث.. والآخر شما شرجي!

عندما كنت أقرأ كتاباً صغيراً لتشومسكي عالم اللغويات والمحلل السياسي الأمريكي تحت عنوان: ماذا يريد الم سام؟ في الفترة من ١٩٨٦ إلى ١٩٩٢، والذي ترجمه الأستاذ عادل المعلم، وضعني الكتاب علي للفور في حالة ذهنية يسميها السيلماثيون بالمونتاج المتوازي، أي للتوايف المتقاطع بعرض حدثين أو مشهدين متعارضين يقعان في وقت واحد، وذلك حينما وجدت نفسي أقرن بين تحليل تشومسكي، وتحليل هنتجتون للسياسة الأمريكية الخارجية في مقاله الذي نشره بعد عام عقب صدور كتابه الشهير عن صدام الحضارات. وكان عنوان المقال تآكل المصالح القومية الأمريكية في أكتوبر ١٩٩٧ في مجلة الفورن أفيرز، وربما جاء المقال متأخراً بخمس سنوات بعد كتاب تشومسكي، ولكن الذي بقي موازياً ومتبايناً بينهما كان للمحلي أو طريقة للتناول والتفسير لنفس الوقائع والأحداث.

وقد يتساءل القارئ البقظ: لماذا هنتجتون مرة أخرى، وقد أخذت نظريته الأخيرة بالانسحاب من مسرح المنوعات مثلما حصل لأغنية "ولاكسي"، ورقصة الكاربينا للنتين حطمتا الأرقام القياسية في الانتشار، ثم سرعان ما انمحت كل منهما من ذاكرة الجماهير، واندرجت في أكفان اللسيان؟.

فقد أعلن الرئيس كلينتون بعد ضرب السودان وأفغانستان فساد نظرية صدام الحضارات، وتكصل منها، كما أن هنتجتون نفسه، صاحب النظرية، لم تصغفه أو تنقذه أرلؤه في تحليل أو تفسير تآكل المصالح الأمريكية في مقاله الأخير الذي عرضناه في الفصل السابق. ولهذا لن تكون مقارنته

بتشومسكي تكرارا لما أسهب فيه من صدام الحضارات، تلك البرشامة التي انتهت مفعولها، ومن ثم لا تهما في سياقنا الحالي\*.

### اختلاف الدور

ما الفرق إذن بين نموذج تشومسكي ونموذج هنتجتون؟ ليس الفرق في نتائج البحث، أو جهة للنظر التي يتخذها كل منهما، فهذا أمر مقبول ووارد في طبيعة البحث إذا ما كانت المهمة لدي كليهما هي البحث. ولكن يقوم الفرق بينهما في اختلاف الدور الذي اختاره - عامدا - كل منهما ليقيم دعواه، ومن هنا تتكشف جميع الاختلافات بينهما. فعندما يتخذ المرء دورا بعينه فإنه لابد أن يستطلع جوانب قضيته أو موضوعه من مرصد معين، ويوجه خطابه إلي جمهور مختار، ويستخدم أسلوبا أو طريقة أو منهاجا لتحقيق هدفه.

ولكن قبل أن نشرع في المقارنة ينبغي أن نشير إلي أن العنوان الأصلي لكتاب تشومسكي هو ماذا يريد العلم سام واقعيًا Really أو حقا، أو فعلا.... إلخ، وبلغنا هذا اللفظ الذي سقط سهوا في الترجمة العربية إلي الفارق الجوهرى الذي ستدور حوله المقارنة بين الخطابين، تشومسكي وهنتجتون، فهي تدل أن هناك ما يريد العلم سام أن نعرفه عن مقصده، وهو أمر مختلف عما يريده في الواقع، كما يعني أن للكتاب في سبيله إلي كشف ذلك للتباين بين ما يعلنه العلم سام عن مقاصده، وبين ما يهدف إليه في الواقع الفعلي.

وقد أحسن المترجم صنعا بإضافته بابا آخر إلي الكتاب من تأليفه استأنف فيه ما وقف عنده تشومسكي عند سنة ١٩٩٢، وألقي أضواء ساطعة علي ما استجد من أحداث علي هذا النحو الذي يقترب كثيرا من منهج تشومسكي.

### الثالث المقدس

وقد عرف الأستاذ عادل المعلم العلم سام بأنه الثالث المقدس من أقوى رجالات الحكم والمال والإعلام، يعملون حسب المنهج الأمريكي الخاص، وعصب الحياة فيه القوة والمال.

\* لينغر القارئ لى نقاوى بالتهاء مفعول نظرية صدام الحضارات، فالواقع العالمى لراهن ينذر بتحقيق تلك النبوءة القاسدة كما أشرنا من قبل.

ويغرينا ذلك بالبحث في أصل للتسمية عماها تؤكد لنا صدق ما ذهب إليه تشومسكي.

اعترف الكونجرس عام ١٩٦١ بالعم سام سميا لصمويل ويلسون الذي كان مفتشا لإمدادات الجيش الأمريكي أثناء حرب ١٨١٢، وكان يكتب U. S. ، أي الحروف الأولى للولايات المتحدة، علي الصناديق التي تم فحصها، وأطلق عماله نكتة عن الحروف الأولى للولايات المتحدة وكأنها الحروف الأولى بالعم صمويل. وربما تكشف أن الحرب التي اشتعلت بين الولايات المتحدة وبريطانيا قرابة ثلاثة أعوام، عن مر التعميد لاسم للعم سام، فقد شبت لأسباب لقتصادية خالصة حول حرية الملاحة البحرية التي حظرتها بريطانيا. وعقب مواجهة الكساد الاقتصادي الكبير طالبت جماعة سميت بمسوقو الحرب داخل الكونجرس، ضمت الجمهوريين والديمقراطيين، بإعلان الحرب علي بريطانيا لاسترداد الشرف الوطني.

ومهما يكن من أمر، فإن أبرز رسم وأشهره للعم سام هو الذي صنعه جيمس مونتهغموري فلاج للملصقات الداعية لانخراط الشباب في الجيش الأمريكي في الحربين العالميتين الأولى والثانية.

ولقد جرت العادة، في كل الأحوال، علي استخدام ذلك للرمز للإشارة إلي الحكومة الأمريكية وليس للمواطن الأمريكي، أو بعبارة أخرى، إلي أصحاب السلطة في اتخاذ القرارات.

ومن هنا يتيسر لنا أن نميز بين نور كل من تشومسكي وهنتجتون. تشومسكي يكشف ما خفي من مقاصد أمريكا بالوثائق والإحصاءات والوثائق ومناقشات الكونجرس. ويحلل الأحداث والخطط سواء ما تعلق منها بدخل أمريكا أو خارجها مما امتدت إليه ذراعها القوية الطويلة، ويناقش المصطلحات والمفاهيم التي تتداولها السياسة الخارجية الأمريكية مثل الديمقراطية والسلام والعدوان ورفع مستوى المعيشة والمصالح الخاصة. ويضع إيدينا بمقتضي أدواته ومادته في التحليل العلمي، علي التعريفات الإجرائية الفعلية التي تتخذها تلك السياسة الخارجية مقياسا حاسما، علي الوجه الذي يجعل لها مضمونا مابينا تماما للشعارات المعلنة. فلا يتحدث عن الأمة الأمريكية بوصفها كتلة موحدة، بل عن مواطنين، وفئات مختلفة متعارضة المصالح، وجماهير، وحكومة، وأصحاب مصالح وقرارات. كما يتحدث عن مسار تاريخ متسق. أما هنتجتون، فيتحدث عن هوية أمريكية، أي كيان متجانس من الداخل، متمايز في الخارج، وتتألف كما يقول من



الثقافة الأمريكية، والعقيدة الأمريكية التي هي في نظره: الحرية والمساواة والديمقراطية والنزعة للمستورية وللبرالية والحكومة المقيدة والمشروع الحر الخاص، وكان قدر الأمة الأمريكية، بحسب عبارته، ألا يكون لها أيديولوجيات، بل تكون كلا واحداً.

### خصومة مع أعداء الحرية!

وهوية أمريكا، كما يقول، علي الدول ومنذ البداية، هي خصومتها مع أعداء الحرية، ولصون تلك العقيدة الأمريكية لابد أن تكون للمصلحة القومية هي للشئون الخارجية، فلا مفر لزعامة أمريكا للعالم من الإقرار بأن مشكلات العالم هي مشكلات أمريكا، ويتوجب علي القيادة الممثلة في مؤسسة للرئاسة أن تخلق إجماعاً حول تلك المصالح القومية.

ويبدي مولفسته علي تحديد لجنة المصالح القومية لعام ١٩٩٦ بخمس مصالح هي: منع الهجوم علي الولايات المتحدة بأسلحة الدمار الشامل، منع بزوغ دول مهيمنة في أوروبا وآسيا وأية قوى معادية علي حدود أمريكا، أو السيطرة علي البحار، ومنع انهيار للنظم العالمية للتجارة والأسواق المالية، وإمدادات الطاقة، وتأمين بقاء حلفاء الولايات المتحدة.

ويتبين من ذلك أنها ليست مصالح قومية، بقدر ما هي وسائل دفاع عن المصالح القومية في الخارج، أما للمصالح القومية التي تخص الدخول لو الوطن نفسه فغائبة تماماً عن خطابه.

والواقع أن هناك نوعين من الحديث فيما يتعلق بالشئون السياسية، الحديث للموجه من رجال السياسة إلي عامة الجماهير، وفيه تتاح الفرصة واسعة لرقصها علي أنغام الشعارات المثالية كما يقول تشومسكي. والثاني حديث المخططين إلي رجال السياسة وأصحاب النفوذ في اتخاذ القرار، وهو صريح جداً، ويتبادل فيه المخططون ورجال السياسة المذكرات التي يسجل عليها عبارة سري للغاية. ولكن مرور فترة زمنية يجعلها متاحة للباحثين، ومثالها المذكرة التي كتبها كينان لتخطيط السياسة تحت رقم ٢٣ لسنة ١٩٤٨. ومنها كما ينقلها تشومسكي: عللنا نحو ٥٠% من ثروات العالم فقط ٦,٣% من مكانه، ويمثل هذا الوضع لا يمكننا تجنب حصد الآخرين واستيوائهم. مهمتنا الحقيقية في الفترة القادمة ترتيب نموذج للعلاقات يحافظ علي استمرار ذلك التفاوت، ولتحقيق ذلك سيكون علينا أن نتخلي عن الأحلام

والعواطف، وتركيز اهتمامنا علي أهدافنا القومية المباشرة. يجب أن نمسك  
عن كلامنا المبهم للآخرين، والأهداف غير الحقيقية مثل حقوق الإنسان  
ورفع مستوي المعيشة والتحول إلي الديمقراطية، ولن يكون اليوم الذي  
نضطر فيه إلي التعامل بمنطق القوة بعيدا، وكلما قلت عوائقنا من جراء رفع  
تلك الشعرات كان ذلك أفضل.

وكينان هو صاحب نظرية الاحتواء ١٩٤٧ التي أعد فيها وصفة لتصنيع  
الحرب الباردة وإدارتها لاحتواء الخطر السوفييتي الخارج منتصرا من  
الحرب، وذلك بخلق قوة مناوئة للتصدي له علي امتداد العالم كله، وظلت  
النظرية عماد السياسة الخارجية الأمريكية حتي انهيار الاتحاد السوفييتي.

وعندما أصدر منتجتون مقاله الشهير عن صدام الحضارات، لثني  
عليه كيسنجر مهندس ومنفذ السياسة الخارجية قائلا بأنها أفضل ما صدر  
منذ مقال كينان عن نظرية الاحتواء في المجلة نفسها (الفورن أفيرز).

وطالما كانت مثل هذه النظريات ذات العناوين الأخاذة منشورة ليقراها  
الجمهور، بخلاف المذكرات السرية وأنشطة المخابرات، فهي بمثابة أروية  
وثياب جاهزة لتستر الأهداف الحقيقية غير المعلنة.

وهنا يختلف منتجتون، لقلة حظه أو لقلة كفاءته، عن كينان، في أن  
الأخير، إلي جانب إجادة صنعه أو إعداده للملابس النظرية، كان نشطا فعلا  
في رسم الخطط السرية للعملية، وشرح الوسائل التي يتعين علي السياسة  
الأمريكية استخدامها ضد أعدائها للذين وقعوا فريسة لما أسماه بالهرطقة  
التي تتمثل لديه في الاعتقاد بأن علي الحكومة مسئولية مباشرة عن رفاهية  
الشعب. وهي نفسها التي يسميها كينان وسائر المسؤولين الأمريكيين  
بالشيوعية، بصرف النظر، طبعا، عن الاتجاهات الحقيقية لمن ينادون بها.  
يقول كينان، كما يذكر تشومسكي، قد تكون الإجابة غير سارة، لكن علينا ألا  
نتردد في استخدام الحكومات المحلية لشرطتها كسلاح قمع، وليس في ذلك  
ما يثير الخجل، فالشيوعيون في الأصل خونة ومن الأفضل وجود نظام  
قوي في السلطة من وجود حكومة ليبرالية متسامحة متساهلة يفترقها  
الشيوعيون. ولم يكن كينان وحده في ذلك المخطط فقد سبقه ودر ويلمسون  
قبل الحرب بثلاثين عاما عندما صرح بأن المضمون العملي لمبدأ مونرو  
هو أن تهتم الولايات المتحدة بمصالحها الخاصة، أما سلامة الدول الأمريكية

الأخري، فهي أمور عارضة وليست أهدافا في ذاتها.. ويبدو أن هذا خط ثابت لا تتزحزح عنه السياسة الأمريكية للخارجية.

أما هنتجتون فإن قدراته تقصر، أو أن دوره يقتصر علي مخاطبة الجماهير فحسب، ويقنع فحسب بالتخطيط علي مستوى اختيار الملابس الملائمة لمتنر سوءات السياسة للخارجية، وبهذا يقوم بدور اللبيس، أو بالأحرى الشماشرجي الذي ينقي لسيده ما يظهر به أمام الآخرين. ولهذا يقف جهده عند استخدام الشعارات السياسية التي تستمد منطوقاتها من معجم المبادئ، ولا يسعى أبداً إلي اللزول بالبحث إلي الأسباب والمتغيرات الموضوعية للصراع الذي تعرف السياسة بأنها طرق إدارته.

### الدبلوماسية التجارية

والمثل البارز علي شماسرجيته أن مفهوم المصلحة القومية لديه لا يتحدد بالاقتصاد الذي هو للجسم أو البنية الحقيقية للمصلحة القومية، علي نقبض تشومسكي في كل أمثلته وتحليلاته، بل تتحدد بالمظهر الخارجي الذي قد يلهب الحماس في الداخل، ويقدم للتبرير في الخارج.

وهو يغفل الإشارة إلي الاقتصاد في مقاله الشهير وكتابه، ولكن عندما يضطر إلي الإشارة إليه في مقاله الأخير، فلكي يجعله سببا في فقد أمريكا لنفوذها وهيبتها فقد أصبحت السياسة للخارجية معتمدة علي الدبلوماسية التجارية التي تقوم علي لعبة اقتناص العقود، وهو أمر غير محمود في نظره. فبينما كانت المرحلة الأولى للهيمنة الأمريكية، كما يقول، في قوة الدفع إلي الخارج، أصبحت المرحلة الثانية للهيمنة، وهي مرحلة سبئية في نظره لنفوذ أمريكا، هي قوة الجذب أو السحب إلي الداخل، ففي المرحلة الأولى نتج تأثير القوة المهيمنة من قدرة أمريكا علي إنفاق مواردها علي النحو الذي يتيح نشر الاستثمار الاقتصادي ( في الخارج طبعا) ومنح للقروض، ودفع الرشاوي التي تتفق علي الدبلوماسيين والبيروقراطيين في سائر الدول. وغالبا ما كانت تضع تلك البلدان وسكانها تحت حكمها المباشر أو غير المباشر، ولذلك مثل، ذلك الانتشار والتوسع الأمريكي، كما يقول، في الستينات والخمسينات من قبلها، حضورا أو وجودا عسكريا وسياسيا واقتصاديا في مناطق واسعة من العالم. ولا يخفي هنتجتون حسرته علي زوال المرحلة الأولى للهيمنة التي كانت فيها الولايات المتحدة تتفق مليارات

الدولارات كل علم للتأثير علي الحكومات الأجنبية فيما تصدره من قرارات، أو تدبره من انتخابات، أو تؤدي إليه من نتائج سياسية، وقد انقلب الوضع الآن فكاد يتوقف التأثير علي الحكومات الأجنبية.

أما المرحلة الثانية فقد أعيد توجيه المؤسسات والموارد وكل أشكال النفوذ التي كانت تخدم المصلحة القومية في الحرب الباردة، إلي خدمة المصالح الخاصة، ويقصد بها التبادل التجاري ولقطاع الخاص.

والحل عنده هو إيجاد عدو، وليكن للصين لتوليد حس جديد بالهدف القومي، والهوية القومية الأمريكية وبدون شعور وطيد بهذه الهوية فإن الأمريكيين سيعجزون عن تحديد أو تعريف مصالحهم القومية حيث تهيمن المصالح التجارية دون القومية، وعبر القومية، والعرقية، علي السلسلة الخارجية. والسبب في كل هذا في نظره هو خسران أو فقدان الآخر، ويتماعل: بدون حرب باردة، ما أهمية أو مغزي أن يكون المرء أمريكياً؟ فسيدون إمبراطورية للشر (الاتحاد السوفييتي) ماذا يعني أن تكون أمريكياً، وماذا يليق إذن بالمصالح الأمريكية، أو إلي ماذا ينول أمرها؟ وفي الحروب تؤكد الهوية وبدون حرب باردة يخفي للسند الرئيسي لمثل هذه المبادرات والبرامج الكبرى، وبالحرب يتحقق التماسك بدلا من الانقسام الاجتماعي الذي يحتاج لإزالته إلي عدو مشترك. لقد كانت السلعة الأولى التي كانت تسروجها السياسة الأمريكية هي للحماية من الاتحاد السوفييتي، وقد اختفت الآن هذه السلعة، وربما لاتستطيع الولايات المتحدة أن تزود الأقطار الأخرى بسلعة مختلفة مثل اقتصاد العالم للمفروح، أو للتدخل في السوق الأوروبية، إذن لابد من إيجاد عدوا حتي يحين الوقت، كما يقول هنتجتون، لتجديد هوية أمريكا القومية.

ولسندع صاحبنا يبحث عن عدو ملائم، للنظر في خطاب تشومسكي للكاشف عن عورات السياسة الخارجية الأمريكية. يقول: طورت مجموعات بحث في كل من وزارة الخارجية ولجنة للعلاقات الخارجية خططا لعالم ما بعد الحرب الثانية، علي أساس ما أسموه: بالمجال العظيم والذي عليه أن يخضع لمتطلبات الاقتصاد الأمريكي.

ويشمل نصف الكرة الغربي، وغرب أوروبا، والشرق الأقصى والمستعمرات السابقة للإمبراطورية البريطانية، ومصادر الطاقة في الشرق الأوسط، وبقية العالم الثالث، وإن أمكن سائر العالم.

وعلى الدول الصناعية مثل ألمانيا واليابان أن تكون الورش الكبرى التي تعمل تحت إشرافنا (أي نحن الأمريكيين) على أن تكون أقطار العالم الثالث مصدر إمداد للمجتمعات الرأسمالية بالخامات، كما تمثل أيضا أسواقا لبيع منتجات مصالطنا.

وكان على حكومة الولايات المتحدة مهمتان رئيسيتان، الأولى تأمين السيادة على المجال العظيم، ويستلزم ذلك امتلاك قوة تهديد مروعة، وهذا سبب بناء القرسانة النووية. المهمة الثانية: توفير دعم حكومي للصناعات التكنولوجية المتقدمة، ولأسباب كثيرة وجه هذا الدعم للإنفاق العسكري.

وأدرك المخططون أهمية إعادة بناء الدول الصناعية الغربية التي دمرتها الحرب، على أن يتم ذلك باستعادة النظام اليميني التقليدي بسيادة أصحاب الأعمال، وتقنيك أو إضعاف التكتلات العمالية، على أن تتحمل الفئات العاملة، والفقراء أعباء إعادة البناء. واستخدم في كل ذلك الفاشيون والسلازيون السابقون، والمتعاونون معهم لخبرتهم الكبيرة في ذلك، وأدرك المخططون أن ما يهدد أوروبا ليس عدوانا من الاتحاد السوفييتي، ولكن من الحركات والأفكار الديمقراطية المعادية للفاشية عند العمال والفلاحين، والقوة الشعبية للأحزاب الشيوعية والاشتراكية. ويشرح تشومسكي بالتفصيل ما حدث في إيطاليا واليونان ودول أمريكا اللاتينية حيث استخدمت كل الوسائل لمنع المؤملين بالديمقراطية الأمريكية والمعجبين بالاتفاق الجديد الذي اتخذته روزفلت للخروج من الكملا الكبير، لمنعهم من الوصول إلى الحكم!

### رحيل الديمقراطية!

ولقد ألح المخططون على أهمية تحديد أهداف السياسة الخارجية الأمريكية، وهي منع بلوغ المغالين في الوطنية إلى الحكم، وإذا ما وصلوا إليه يجب عزلهم والانقلاب عليهم وإقامة حكومات تفضل الاستثمار بالرأسمال الخاص المحلي والأجنبي، وتوجه الإنتاج من المحصولات والمواد الخام للتصدير، وتكفل بذلك تصدير الأرباح للخارج. ولقد نشر المعهد الملكي للشئون الدولية في لندن دراسة عن نظام العلاقات الأمريكية الدولية ذكر فيها أنه بينما تدعم الولايات المتحدة الديمقراطية بالقول فإن التزامها الفعلي هو للمشروعات للرأسمالية الخاصة، وعندما تتعرض

مصالح المستثمرين الأمريكيين للتهديد، فعلى الديمقراطية أن ترحل، ولا بأس أن يحل محلها حكام التعذيب والقتل!

وقد استخدمت ذريعة الدفاع ضد الشيوعية أو عدوان الاتحاد السوفييتي لتبرير أي هجوم أمريكي في أي مكان من العالم.

وكان التهديد الذي يبرر الهجوم للخاطف والحاصم يأتي من أصغر الدول في أكثر الأحيان، لأنها كانت تمثل نموذجاً قد يحتذيه غيرها لو نجحت في استقلالها وإنجاز مشروعها الخاص في الديمقراطية، أو الإصلاح الزراعي، أو تأمين مصادر الطاقة. فكمسجن في السبعينات يقول عن شيلي في عهد الليندي أنها فيروس يهدي المنطقة ويمتد أثره إلى إيطاليا! وهو بهذا للقول يشبه ما قاله دين أتشيسون في أواخر الأربعينات من أن نقاحة واحدة معطوبة قد تقصد الصندوق كله.

ويقتبس تشومسكي عن لارنس شولتز الأكاديمي البارز المتخصص في حقوق الإنسان أن المساعدات الأمريكية تميل إلى الزيادة مع الحكومات التي تمارس التعذيب مع مواطنيها. كما يشير إلى دراسة أوسع للاقتصادى إدوارد هرمان تصحح عن تلازم وثيق بين التعذيب والمساعدات الأمريكية يفسره بأن الاثنين يرتبطان بتحسين المناخ للأعمال الخاصة.

وفي هذا الصدد يكشف تشومسكي المنحولات العملية للمصطلحات السياسية كما تتداولها السياسة الخارجية. فالديمقراطية ليس معناها اشتراك الشعب في إدارة شئونه، بل تعني النظام الذي تتخذ فيه النخبة من رجال الأعمال القرارات، على أن يكتفي عامة الناس بالمشاهدة والفرجة وليس المشاركة. فقد سبق أن ميز لوبمان المحلل المياسي الشهير بين فئة المشتركين في اللعبة السياسية وتبلغ ٢٠% من المواطنين، وفئة عامة الجمهور المشغول المذهول وتبلغ ٨٠% ويحرص المسؤولون عن أن تظل بعيدة عنهم حيث تقوم بدور للمشاهدة وليس للمشاركة وإلا أدى ذلك إلى خطر فادح.

وكنذك الدفاع ضد العدوان فإنه يعني أمراً آخر، فعندما هاجمت الولايات المتحدة جنوب فيتنام في أوائل الستينات، صرح أدلاي ستيفنسون بأننا ندافع عن الفيتناميين الجنوبيين ضد العدوان الداخلي، أي عدوان القرويين الفيتناميين ضد القوات الجوية الأمريكية.

ولبعض عملية السلام، فقد بظن البعض أنها تعنى تحقيق السلام في الشرق الأوسط بتنفيذ إسرائيل لقرارات الأمم المتحدة ولصحابها من

الأراضي التي احتلتها، وقيام دولة إسرائيلية ودولة فلسطينية طبقا لقرارات الأمم المتحدة، ولكنها تعني علنا تعطيل الولايات المتحدة لكل سبل السلام ودعم إسرائيل سياسيا واقتصاديا وعسكريا.

وفي غمرة غسيل المخ الذي يقبل الدولوات إلى نقيضها يصبح لوسائل الإعلام أهميتها البارزة وفاعليتها المؤثرة، وهي في نظر تشومسكي مؤسسات كبرى تبيع منتجاتها في السوق سواء كانت ليبرالية أو محافظة. والسوق هو وسيلة الإعلام، أما السلعة أو المنتج فهم المشاهدون، وخاصة للنخبة منهم (أي ٢٠%) فوسيلة الإعلام تجذب المشاهدين إلى حيث تصيدهم الإعلانات. ويدفع أصحاب الأعمال ثمن هؤلاء المشاهدين إلى مؤسسات الإعلام التي تبيع للمشاهدين لهم. ومن ثم نجد صورة العالم التي تقدمها وسائل الإعلام انعكاسا ضيقا ومتحيزا لمصالح البائعين والمشتريين وقيمتهم. وليس من قبيل المصادفة أن يحدث انتقال منتظم لأصحاب الوظائف العليا بين المؤسسات الخاصة والحكومية إلى الإعلام وبالعكس .

### فضح ألوان التزييف

ولئن كان هنتجتون شماسرجيا يلبس سادته ما يروق في أعين الناس، وكان تشومسكي معريا فاضحا لما تحت الثياب فإنه لا يقع بهذا الدور بل يواصل مهمته كباحث يوجه خطابه إلى الأمة الأمريكية، فيقدم في نهاية كل فصل المسبل التي تقضي إلى تغيير هذا الوضع الشائن الذي اغتصبت فيه حفنة قليلة حق اتخاذ القرار والتنفيذ.

ويوجه خطابه، بعد إنجاز مهمته في فضح كل ألوان التزييف، إلى المواطن متسائلا: ماذا بمكلك عمله؟ ثم ما يلبث أن يجيب عن السؤال منبها إلى أن ما يحدث الآن ليس من قوانين الطبيعة، وبالتالي يمكن تغييره. ويحتاج ذلك إلى تغيير ثقافي واجتماعي وتحويل للمؤسسات الأمريكية بحيث ينتقل النظام الديموقراطي الشكلي إلى نظام ديمقراطي حقيقي جديد يخرج عن مظهرية الدورات الانتخابية التي تأتي بمن يخدم مصالح رجال الأعمال والمال. فليست الانتخابات مجرد ذهاب قلة من المواطنين كل عدة سنوات للضغط على بضعة أزرار، ولكنها، لكي تكون لها قيمة فعلية، تعني أن يكون للمواطنين آراء، ومن ثم مواقف من الأحداث، فضلا عن البرامج الرئيسية التي يريدون من الحكومة تنفيذها، ويضغطون على ممثليهم من

اللباب والشيخ من أجل ذلك. ويمكنك تنظيم التأثير على أعضاء الكونجرس بدعوتهم إلى منزلك، وحشد عدد كبير من المواطنين للصراخ في وجوههم، ويمكنك الدخول إلى مكاتبهم، وعلى أية حال يمكنك أن تلعب دورا مهما في التأثير عليهم.

كما تستطيع أن تقوم بهوثك الخاصة لدراسة كل مشكلة لتكوين الموقف السليم منها. ولاشك أن ذلك يتطلب مجهودا، ولكنه في مقدورك، فالأمر ليس معقدا أو غامضا، فلا بد للعمل أن يستمر في سبيل الحرية. كما يحتاج العالم الثالث إلى تعاطفنا وتفهنا، وأكثر من ذلك إلى مساعدتنا، ويتوقف تحملهم وصمودهم أمام وحشيتنا على ما يمكن أن نفعله في الداخل عندنا. إن الشجاعة التي أبدوها مذهلة، ولقد سحت لي الفرصة لأرى بعض مضاعفات تلك الشجاعة في جنوب شرق آسيا، وفي أمريكا الوسطى، وفي الضفة الغربية للفلسطينية المحتلة، لقد كانت بالنسبة لي تجربة مؤثرة وملهمة إلى حد كبير.

ومن يعتقد أن تلك مجرد كلمات، فإنه لا يفهم إلا أقل القليل عن العالم. وهذا هو مجرد جزء من المهمة التي ينبغي أن نضطلع بها، فهناك أنظمة غير مشروعة في كل أنحاء عولمنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وتقبلنا لأول مرة في تاريخ البشرية مشكلة حماية بيئة يمكن أن تحتضن وجودا إنسانيا حقا، ولا أدري إن كان ذلك للجهد الأمين للمخلص كافيا لحل، أو لتخفيف تلك المشكلات، ولكي علي يقين بأن الامتناع عن بذل ذلك الجهد سيطلق السراح لمأساة أو كارثة فاحشة.

ولابد، بطبيعة الحال، للتأثير في قطيع لادهماء المشغول والمذهول الذي يشكل ثلادين ٨٠% في المائة من المواطنين، لابد من المساهمة في إيقاظهم وجذب اهتمامهم بعيدا عما تريده للنخبة للسيطرة. وهنا يكون للإعلام المستقل دوره البارز. ومادام مستقلا، فيحكم التعريف بقصه للتمويل، ولكن شأنه هو شأن المنظمات الأهلية، جميع وحشد للمواطنين من ذوي الإمكانيات المحدودة الذين تتضاعف إمكانياتهم وفاعليتهم بمقتضى ذلك التجمع والتضامن. وغير هذا الإعلام للمستقل يمكن للمواطن أن يكون مشاركا في اتخاذ القرار بدلا من كونه مشاهدا يحشو رأسه، ويكسو بدنه بما يريده له العم سام.





## الفصل الثامن

### توماس فريدمان والداروينية الجديدة

أو

### السيارة ليكزاس تجتاح شجرة الزيتون

ينبغي لي أن أعترف بأن نوعا من الارتياح قد غمرني بعد الفراغ من الاطلاع على كتاب توماس فريدمان: "السيارة ليكزاس وشجرة الزيتون، محاولة لفهم العولمة" فلم أكن أحسب أن مؤلفا لكتاب تربو صفحاته على خمسمائة وثمانين، وتخصص في إلقاء المحاضرات وعقد الندوات عن العولمة التي اشتهر بين معارفه وأقرانه بأنه عاشقها، لم أكن أحسب أنه مثل الكثير عندنا، يقتاول القضايا والمفاهيم الحاسمة بالحفنة أو الكبشة غير مفرق أو مميز بين نقائنها وعناصرها. ويبدو أن هذه الطريقة المشتركة في التناول بين الكثير منا وبينه، هي السمة العولمية الوحيدة التي نتحدي رافضي العولمة المتشبهين بالخصوصية والهوية، فكلنا شرقا وغربا سواءا فللمفترض أن تكون كلمة عولمة مصطلحا، أي ما تصلحنا واتفقا على دلالاته. غير أنها للأسف ما تزال لفظا أو اسما يستخدمه عابر السبيل كما يحلو له، ولا يختلف في ذلك كاتب المقال أو مؤلف الكتاب، أو الصحفي، أو رجل الشارع، أو المستقف العادي، أو حتي مؤلفو الدراما والمسلسلات للتلفزيونية.

ويحملونها لادلالة التي لا تكلفهم مثقفة البحث والتمييز، وهي أيسر الاستعمالات حيث تصبح وصفا أكثر ممايرة للموضوعة للأمركة، أو اسما حركيا جديدا للنظام العالمي، أو عنوانا حديثا للبيرالية المتعطرة أو المتوحشة، وكأنها اسم تدل على العالمية أو التدويل بالمعنى التقليدي الشائع.

والكتاب الذي نعرض له ليس في الحقيقة كتابا عن العولمة، بل هو عما  
اسماه جورج بوش للنظام العالمي الجديد، وسنكشف معا، بعد عرض أفكاره  
الرئيسية، الفارق الهائل بينهما.

والمؤلف توم فريدمان عذره في هذا لأن مرصده الذي اختاره لتحليل  
حكايته وتفسيرها، وكذلك موقفه الشخصي مما يدور من أحداث في العالم  
اليوم، يدفعه إلى هذا الخط. وقد أطلع في صنع خلطة تتبر الإعجاب،  
وتبعث على المتعة بما يرويه من حكايات شائقة، ومقابلات صحفية تشبع  
شهية القارئ للنهم للاستطلاع. بل أحيانا كثيرة يبتكر حوارات خيالية بديلة  
بين أبطاله من الرؤساء والمسؤولين في كافة أنحاء العالم، ويرى أنها تكشف  
عن النوايا الحقيقية بأكثر مما يعلن في البيانات الرسمية. فهو صحفي يحرر  
عمودا في النيويورك تايمز منذ عام ١٩٩٤ "لشئون الخارجية" وكان مراسلا  
لجنوب أفريقيا في بيروت والقسم لعشر سنوات حتى ١٩٨٨ ومراسلا دبلوماسيا،  
ومندوبا في البيت الأبيض، كما عمل من قبل محررا في القسم الاقتصادي  
والبزنس في الصحيفة نفسها، ومندوبا في وزارتي الخزانة والتجارة، كما  
حصل على درجتي البكالوريوس والماجستير في الدراسات العربية،  
والشرق أوسطية.

ولا يعتمد الكتاب على مصادر، أو مراجع، أو بحوث متأنية عميقة  
بقدر ما يعتمد على ربط معلوماته وتفاصيله بتسيبهاات ونوادر وتعليقات  
يبتكرها أو يلتقطها، وهو الأغلب والأعم، من على السنة من يقابلهم، أو من  
كم وفير من الحوارات التي يقتبسها من بعض الروايات أو المسرحيات  
الشهيرة. فهو تلميذ نجيب في مدرسة الصحافة التي يعطيها الخبر الطريف  
مثل نيا "الرجل الذي عض كلبا" والكتاب غزير المادة في مثل هذه الأخبار!  
بل إن ما يضفي على أسلوبه الجانبية والطرافة هو بعض أوجه الشبه  
بمقالات أحد كتابنا الساخرين، وخاصة عندما يذكر دائما خالته بيث مثلما  
يحتفي هذا للكتب الكبير بخالته بهانة!

والمؤلف يهودي يشيد بالفضل الذي يدين به لمعلم الدين الحاخام ترفي  
ماركس الذي ألهمه بأول مسيرة للكتاب، وخاتمة طوافه معا، في قصتي  
هابيل وقابيل أولا، ثم برج بلبل أخيرا بوصفهما تفسيراً عميقاً، وموجزا  
لتاريخ العالم ومستقبله!

وتقوم معظم ألسنة علي ما يسميه بنظام العولمة من واقع خبرته الشخصية في استثماراته الصغيرة التي لم يكن يجربها لولا استخدامه للإنترنت في متابعة أسعار الأسهم. فالإنترنت لديه المحرك التوربيني الذي يقود العولمة إلي الأمام. فبالإنترنت نضمن أن تكون طريقتنا في الاتصال، وطريقتنا في استثمار أموالنا، وطريقتنا في النظر إلي العالم، خاضعة للعولمة علي الدوام. (ص ١٩٩) فالعولمة عن طريق الإنترنت هي معرفة هوية المنافسين، وهوية الزبائن كما يقول.

### ١- مكدونالدز تمنع الحروب!

وربما بدا حديثي متحاملا، وهذا حق، ولكنني أشهد بأنني أقبلت علي الكتاب بنية طيبة يحدها شغف بطلب المزيد من المعرفة، إلا أن شعورا آخر بدأ في التسلل إلي نفسي بعد طول رفقتي أو عشرتي للكتاب. وسأقدم عينة ممثلة لأكثر مما جاء فيه، وهي عن نظرية كما يسميها، ولسته - كما يقول - كأن الأمر أشبه بضربة صاعقة من السماء، انطلقت من مكان ما بين مكدونالدز في ميدان تيانامين في بكين، ومكدونالدز في ميدان التحرير بالقاهرة، ومكدونالدز بالقرب من ميدان صهيون في القدس، وتلك هي الفكرة أو النظرية:

لم يحدث أن خاضت دولتان بهما مطاعم مكدونالدز حربا فيما بينهما منذ أن افتتح مكدونالدز في كل منهما.. لاني لا أمزح إنه شيء غريب فعلا.. لنظر إلي الشرق الأوسط: في إسرائيل الآن محلات مكدونالدز كوشير، وفي الممبودية محلات مكدونالدز التي تغلق خمس مرات في اليوم للصلاة، ومصر بها محلات مكدونالدز كما أصبحت لبنان والأردن من الدول التي توجد بها محلات مكدونالدز. لم تحدث في أي من هذه الدول حرب منذ دخول الأكواس للذهبية (علامة مكدونالدز) إليها) يبدو أنه نسي جنوب لبنان، لو أنه يعتبره جزءا من إسرائيل). أين يوجد اليوم للتهديد الكبير بالحرب في الشرق الأوسط؟ إسرائيل وسوريا، إسرائيل وإيران، إسرائيل والعراق. ما الدول الثلاث التي لا يوجد بها مكدونالدز؟ سوريا وإيران والعراق.. ماذا عن الهند وباكستان؟.. يوجد في الهند أول مطاعم لمكدونالدز بدون لحوم، أما باكستان فهي منطقة خالية حتي الآن من الماكدونالدز، وهو أمر خطير (ص ٢١٤).

وككل باحث أمين ذهب فريدمان إلى مقر الشركة في ولاية إلينوي وعرض نظريته عليهم وأثبت جميع خبراء ماك دونالدز الدوليين أنهم لم يعثروا على استثناء واحد لهذه النظرية.

وتلخص نظريته على أنه إذا وصلت دولة ما إلى مستوى للتنمية الاقتصادية الذي يؤدي إلى وجود طبقة وسطى تكفي لنجاح شبكة من محال ماك دونالدز بها فإنها تصبح إحدى دول ماك دونالدز، فالشعوب في دول ماك دونالدز لم تعد تحب خوض للحروب، بل تفضل الانتظار في طوابير البيرجرا (٣١٥).

والغريب الذي يثير الدهشة أو الانزعاج في طريقة عرضه واستنتاجاته أن يحاول تأمين أو تأكيد نظريته بتنبؤات ثبت إخفاؤها في التاريخ كتنبؤ مونتسكيو في القرن الثامن عشر، وتنبؤ بول أنجل البريطاني عام ١٩١٠ عن توقف الحروب.

فقد كتب الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو أن التجارة الدولية أنشأت جمهورية كبرى دولية، توحد بين جميع التجار والأمم التي تتبادل التجارة عبر الحدود، وهو ما يؤدي نون شك إلى عالم ناعم بالسلام. ويقول فريدمان أن مونتسكيو يدافع عن نظرية "البيج ماك" الخاصة في قوله:

"من حسن حظ الإنسانية إنها في وضع يجعلها رغم ما تملبه عليها عاطفتها بأن تكون شريرة، فإن مصلحتها تملئ عليها، مع ذلك، أن تكون رحيمة وفاضلة".

ويذكر فريدمان بجرأة خارقة أن بول أنجل قد توصل إلى للنظرية الصحيحة نفسها في قوله بأن القوي للصناعة الغربية الكبرى، أمريكا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا، قد فقدت شهيتها في اشتعال الحروب، وأنه في ظل وجود كل تلك للتجارة الحرة والاتصالات التجارية التي تربط بين القوي الأوروبية الكبرى في ذلك الوقت، يكون خوضها الحرب ضربا من الجنون. ولا أنري كيف يستقيم ذلك للتنبؤ مع نشوب حربين عالميتين بين تلك القوي الكبرى، ورغم ذلك يصير فريدمان على القول بأن مونتسكيو وأنجل كانا على صواب بالفعل. ويؤكد إصراره، بعد أن يعسقط وقائع التاريخ الفعلي، بأن ذلك للتكامل الاقتصادي يجعل الحرب أكثر تكلفة على المنتصر والمغلوب على السواء، وأن الدولة التي تختار أن تتجاهل هذه

لحقيقة مقضي عليها دون شك. ولكن هل يجسر التاريخ علي أن يقف عقبة أمام نظرية ماك دونالدز!!

بيد أن فريدمان يباغتنا بتناقض صارخ بعد ٢٥٠ صفحة من الكتاب، بقوله إن مطاعم ماك دونالدز لن تنجح بدون ماك دونالد دوجلاس مصمم طائرة السلاح للجوي الأمريكي ف-١١٥ فالعولمة، أو الأمركة في تصويره " هي السلام، وهي للحرب معا، وليحفظ الله أمريكا!" وهي عبارة يرددها في كتابه بعد كل حكاية رومانسية عن تعايش الأجناس والشركات في الولايات المتحدة.

## ٢- السيارة والشجرة

ولنعد ثانية إلي السيارة ليكس أو (لكزاس) وشجرة الزيتون اللتين أراد بهما أن يكونا عنوانا مثيرا لكتابه الصحفي.

يملك المؤلف سيارة ليكس، وقد قفزت الفكرة إلي رأسه عند جولته في مصنعها خارج مدينة تويوتا التي تنتمي إليها السيارة ولكنها سيارة باهظة الترف. فالمصنع ينتج يوميا ٣٠٠ سيارة، ويقوم بصنعها ٦٦ عاملا فقط، و ٣١٠ إنسان آلي (روبوت)، وتقتصر مهمة العمال علي مراقبة الجودة، بينما ينجز الإنسان الآلي سائر العمل، بل إن سيارات النقل بالمصنع آلية دون سائقين، وقد شاهد صاحبنا ذلك منبهرًا، وما لبث أن استقل القطار الطلقة للعودة إلي طوكيو بسرعة تقرب من ٣٠٠ كيلومتر في الساعة، وأثناء وجوده بالقطار جذبت اهتمامه قصة إخبارية في الصحيفة تتعلق بالتقرير اليومي لوزارة الخارجية الأمريكية. وتضمن تفسيرًا مثيرًا للجدل حول قرار الأمم المتحدة لعام ١٩٩٨ لحق اللاجئين الفلسطينيين في العودة إلي إسرائيل (لم يقل وطنهم أو أرضهم التي نزحوا منها). وهنا أحس فريدمان بالمفارقة الفاتكة: فالإسرائيليون يصنعون (في الأصل يبنون ولعل لها دلالة مقصودة) أعظم سيارة رفاهية في العالم بالإنسان الآلي (لو كان الحديث في التليفزيون وعندنا لاختفى الصوت من الشفاء المتحركة خشية أن يكون الكلام إعلانا للسيارة المفضلة لدي مؤلفنا!)، بينما ما زال للناس الذين عشت بينهم لسنوات عدة في بيروت ولقدس يقتلون حول ملكية شجرة الزيتون هذه أو تلك.

وتبين لي حينئذ أن السيارة ليكساس وشجرة الزيتون رمزان جديان لحقبة ما بعد الحرب الباردة. ف نصف للعالم خرج من الحرب الباردة عازما فيما يبدو علي بناء سيارة ليكساس أفضل، وكرس نفسه لتحديث اقتصادياته، وتبسيطها، وخصخصتها ليؤمنني له الازدهار في نظم للعملة، علي حين ما يزال للنصف الآخر من العالم، بل نصف بلد واحد أحيانا، أو نصف شخص واحد أحيانا أخرى، ما يزال قعيد الصراع علي من يملك شجرة الزيتون هذه أو تلك ( ص ٥٨-٦٠ ).

ويكرر مؤلفنا أن للصراع بين قابيل وهابيل في سفر التكوين، بعد أن شرجه له الحاخام ماركس، هو الذي تجسد في نظام للعملة السائد اليوم ( وكأننا كنا في حاجة إلي انتظار تلك للقرون الطويلة لنفهم قصة قابيل وهابيل في هذه الحقبة الراهنة ) وتلك هي دراما السيارة ليكساس وشجرة الزيتون: في نظام الحرب الباردة، كان للتهديد الأكثر احتمالا الذي تتعرض له شجرة زيتونك يأتي من شجرة زيتون أخرى، ويأتي للتهديد من خشية أن يخرج عليك جارك، ثم يقتلع في عنف شجرة زيتونك، ويغرس شجرته مكانها، ولم يقض علي هذا التهديد لليوم، ولكنه، في الوقت الراهن تلاقص في كثير من مناطق للعالم، أما التهديد الأكبر الذي تتعرض له شجرة زيتونك اليوم فقد يأتي علي الأرجح من السيارة ليكساس، أي من قوي مجهولة للسوق والتكنولوجيات تتخطي حدود الدول، وتعتمد إلي للتجاسس وتوحيد القياس وهي التي صنعت للنظام الاقتصادي العالمي اليوم. وثمة أشياء في هذا للنظام من شأنها أن تكسب السيارة ليكساس قوة فائقة تتمكن بمقتضاها من اجتياح كل شجرة زيتون تقع في طريقها ومسحقها ( ص ٦٤ ).

وهنا يدقنا للفضول للنساء: ولكن، ما مصير هذا الصراع في رأي المؤلف؟ وأين يقف منه؟

يجيب المؤلف في حماس متدفق قرب نهاية للكتاب أن إيجاد توازن بين سيارة ليكساس وشجرة الزيتون هو ما يجب أن يسعى إليه كل مجتمع في كل يوم، وذلك هو ما يميز أمريكا في أفضل صورها. فأمريكا تأخذ احتياجات الأسواق والأفراد والمجتمعات جميعا مأخذ الجد تماما، ولهذا فلمست أمريكا مجرد بلد، إنها قيمة روحية، ونموذج للمسؤولية، إنها أمة لا تخاف من الوصول إلي القمر. ولكنها مع ذلك تظل تحب أن تعود إلي المنزل لكي يجتمع شمل الأسرة، إنها الأمة التي اخترعت الفضاء

للمعلوماتي Cyberspace، وحفلات الشواء للباريكسيو، في لفناء الخلفي، وأيضا الإنترنت، وشبكة التأمين الاجتماعي، وهيئة الأوراق المالية والبورصة، واتحاد الحريات المدنية الأمريكية. إن هذه المتناقضات هي ما تحتفظ به أمريكا في قلبها، ويجب للتوقف عن اتخاذ قرار تصالح إحداها على الأخرى.. إن المجتمع العالمي المزدهر هو المجتمع الذي يستطيع أن يحدث التوازن بين السيارة ليكساس وشجرة الزيتون على الدوام، ولا يوجد نموذج أفضل من أمريكا، ولهذا السبب فإنني لؤمن بشدة بأنه يجب أن تكون أمريكا، في أفضل حالاتها، اليوم وغدا، وفي كل وقت، حتى يكون في مقود العولمة أن تستمر، إنها يمكن أن تكون، وينبغي أيضا أن تكون منارة للعالم أجمع، فلنعمل على ألا نبدد هذا الإرث. وكانت هذه آخر مسطور للكتاب.

### ٣- قميص الأكتاف والقطيع الإلكتروني

إن شجرة الزيتون التي تعني مؤلفنا هي أشجار زيتون الولايات المتحدة، أما الأمم أو الدول الأخرى، فعليها أن تتصرف عن شجرة الزيتون لتلتزم إلى ما يسميه بالقطيع الإلكتروني الذي لا يسمح بعضويته إلا لمن يرتدي المسترة الضيقة الذهبية أو قميص الأكتاف الذهبي goldenstraitjacket وهي للسوق الحرة لأنها البديل الأيديولوجي للوحيد، فليس هناك سوى طريق واحد، ومرعات مختلفة، والاعتراف بقواعد السوق الحرة والالتزام بها هو ذلك القميص أو المسترة التي تعرف بها حقبة العولمة سياسيا واقتصاديا، وليس لدي للعولمة إلا قميص للقيد الذهبي هذا.

ولقد بدلت مارجريت ثاتشر في إنجلترا تفصيل وحياسة ذلك القميص وروجت له منذ عام ١٩٧٩، وسرعان ما أيده ريجان في أمريكا في الثمانينات حيث أتاح لهذا القيد ولقواعد استخدامه حجما حقيقيا حلسما. وأصبح كما يقول صاحبنا، موضة عالمية بنهاية الحرب الباردة، ولقد حدثت الثورتان التكنولوجية والريجانية، لاقتناع الأغلبية الشعبية في البلدين بفساد الأساليب القديمة التي تتولي فيها الحكومات توجيه الاقتصاد.

ومن هنا عمد كل منهما إلى اقتطاع أجزاء ضخمة من سلطة اتخاذ القرار الاقتصادي من للدولة، ومن المدافعين عن سيادة المجتمع العظيم،



ومن الاقتصاديات الكينزية (التي أنقذت أمريكا من الكساد العظيم في عهد روزفلت)، وتسليمها إلى السوق الحرة، وعندما ترندي بلادك - هكذا يقول فريدمان - ذلك القميص للذهبي، فسرعان ما تنتقل الاختيارات السيامية أمامنا إلى الاختيار ما بين الليبسي، أو الكوكا، أي للفروق الضئيلة في المذاق، أو للفروق القليلة في السياسات، أو التعديلات الطفيفة في تصميم القميص لمراعاة التقاليد المحلية.

وفي عالم أصبح فيه رأس المال متجولا علي مستوي العالم لا تستطيع أن تقرر معدلات ضريبية تختلف كثيرا عن المعدلات السائدة في الدول الأخرى. وعندما تكون العملة متقلبة لن تستطيع أيضا أن تتحرف عن الخط الذي تسير عليه لجور الآخرين، فلقد حد ذلك من القدرة علي المناورة.

ويروي لنا فريدمان حكاية علي لسان وزير مالية الهند عام ١٩٩١: لمي صديق من دولة مجاورة أصبح أيضا وزيرا لماليته. اتصلت به يوم توليه منصبه لأهنئه، رد قائلا: لا تهنئي، فإلني مجرد نصف وزير، وللنصف الثاني موجود في واشنطن" (ص ١٥٥) (والحكاية غنية عن التعليق).

وبذلك القميص يمكن الحصول علي عضوية القطيع الإلكتروني الذي يتكون من كل المتعاملين في تجارة الأسهم والسندات والعملة الجالسين أمام شاشات الكمبيوتر في أنحاء العالم، ينتقلون بأموالهم هنا وهناك بمجرد الضغط علي الفأرة أو (الماوس)، من الصناديق المشتركة إلى صناديق المعاشات، إلى صناديق الأسواق الناهضة (مثل جنوب شرق آسيا) أو الذين يجرون معاملتهم التجارية عبر الإنترنت من بدرومات منازلهم. كما يتكون ذلك القطيع من الشركات متعددة الجنسيات الكبرى التي تنتشر مصالحها الآن في أنحاء العالم، وتنقلها علي نحو متواصل إلى الدول المنتجة الأكثر كفاءة والأقل تكلفة، ولقد ازداد حجم هذا القطيع وبدأ يحل محل الحكومات بوصفه المصدر الأول لرأس المال اللازم لنمو الدول والشركات علي السواء. وأصبح علي أية دولة تسمي إلي تحقيق الازدهار في نظام العولمة أن ترندي قميص القيد الذهبي، وتلتحم مع القطيع الإلكتروني. وتحصل الدول التي ترندي ذلك القميص طوال الوقت دون أن تخلعه لحظة واحدة، علي مكافئتها من هذا القطيع بتوفير رأس المال اللازم لنموها، أما الدول التي لا تتحلي به، فإن القطيع يعاقبها باجتنابها، أو سحب أمواله منها.. ويرى فريدمان أن الانضمام إلي الاقتصاد العالمي والالتحاق بالقطيع الإلكتروني

بمبادل تماماً طرح للدولة للاكتتاب العلم، فهو يماثل تحويلها إلى شركة عامة، مع اختلاف واحد هو أن حملة الأسهم لم يعودوا مواطني هذه الدولة وحدهم، بل يضاف إليهم أعضاء اللقطيع الإلكتروني، أينما وجدوا ولن يدلوا بأصواتهم مرة واحدة كل أربع سنوات أو أكثر بل إنهم سيبدلون بأصواتهم كل ساعة، وكل يوم من خلال الإنترنت، مهما يكن المكان الذي يقيمون به. ويمتدح المؤلف بأن ثمة من قابلهم يعترض علي هذا القميص وذلك اللقطيع قائلا له: لا تحاول إقناعنا بأنه يتوجب علينا أن نرتدي قميص للتقيد، وأن نندمج في أسواق عالمية، فلدينا ثقافتنا وقيمنا الخاصة بنا، نقوم بذلك بطريقةنا الخاصة وبالسرعة التي نريدها. ونظريتك فيها حتمية أكثر مما يجب. لماذا لا نجتمع معا ونفق علي نموذج مختلف أقل تقييدا لحرية الحركة؟

ويعلن فريدمان جوابه علي هذا التساؤل قائلا: 'لنا لا أقول أنه يتحتم عليك ارتداء ذلك القميص، وإذا كانت ثقافتك وتقاليدك الاجتماعية تتعارض مع القيم الكامنة في ذلك القميص، فلنلي أشعر بالتعاطف مع ذلك، ولكن ما أقوله هو: لقد كان نظام السوق العالمية والعالم السريع والقميص الذهبي نتيجة لقوي تاريخية كبرى استطاعت بالفعل تغيير طريقة اتصالنا، وطريقة استثمارنا لأموالنا، وطريقة رؤيتنا للعالم بصورة جذرية، فإذا كنت تريد مقاومة هذه التغييرات، فهذا شأنك أنت ولابد أن يكون شأنك، ولكذلك إذا اعتقدت أن بوسعك مقاومة تلك التحولات دون أن تدفع ثمننا غاليا، أو دون سور أو جدار يواصل ارتفاعه باستمرار، فإليك بذلك تعاطف نفسك'.

#### ٤ - العولمة، وإسرائيل، والحمير

يري فريدمان أن العولمة هي النظام الذي حل محل الحرب الباردة، فهي إذن نظام دولي مثل كل النظم السابقة، ولكن له سماته الفريدة، أولها كما يقول التكامل الصارم في الأسواق، وفي الدول، وفي للتكنولوجيات، علي الوجه الذي يمكن فيه للأفراد في الشركات والدول الانتقال والتجول علي امتداد العالم لبلوغ مسافات أبعد، وأسرع، وأرخص من كل وقت مضى. وفكرتها الدافعة هي للرأسمالية التي تحكمها قوة السوق الحرة القائمة علي لفتح اقتصاد كل دولة علي الخارج، وإلغاء القوانين المنظمة له،

وخصخصته، ومثلها الأعلى هو ما حققته الثورتان التكنولوجيتان والريجانية في بريطانيا وأمريكا.

كما أن لها تكنولوجياتها الخاصة ورمزها شبكة الإنترنت التي توحد بين الجميع.

وإذا كانت الوثيقة التي تحدد نظام الحرب الباردة هي المعاهدة، فإن الصيغة هي وثيقة نظام العولمة. ولن يكون سؤالنا الرئيسي متعلقا بالأمواق التي ينبغي أن تصدر إليها بعد أن نغري من تحديد السلع التي ننتجها، بل علينا أن ندرس الإطار العالمي الذي نعمل من خلاله أولا ليكون سؤالنا، بعدئذ، هو ماذا علينا أن ننتج؟.

وقد يتسامل القارئ عن هذا الإطار العالمي، ولكن سرعان ما تصدمه الإجابة بأنه الولايات المتحدة الأمريكية، لأنها القوة المسيطرة الوحيدة، وكل الأمم الأخرى، كما يقرر فريدمان، تابعة لها بدرجة أو بأخرى، وهي اللاعب الرئيسي في المحافظة على رقعة شطرنج العولمة (ص ٣٧).

وكما تطلب العولمة للقارة على الاستمرار هيكلا أو بنية مستقرة للقوة، فلا توجد دولة أكثر أهمية لذلك من الولايات المتحدة، فكل عمليات التكامل التجاري والمالي المتواصلة، والثروة المتولدة عن ذلك، والإنترنت وغيره من التكنولوجيات التي تصممها وتصنعها أمريكا فإن كل ذلك يحدث في عالم تعمل على استقراره قوة غير مؤنية، عاصمتها واشنطن (١).

وإذا كان السبب في عدم اندلاع حرب بين دولتين تتعمان بمطاعم ماك دونالدز، راجعا إلى التكامل الاقتصادي، فإنه يعود أيضا إلى وجود القوة الأمريكية، واستعداد أمريكا لاستخدامها ضد أولئك الذين قد يهددون نظام العولمة، فلن نتجح اليد الخفية للسوق، دون وجود القبضة الخفية) أعتقد أنها لم تعد خافية).

ويقول فريدمان بصراحة فظة:

تسمى القبضة الخفية التي تحفظ للعالم الأمن الذي يتيح لتكنولوجيات ولدي السيليكون (الأمريكية) الازدهار، تسمى جيش الولايات المتحدة ومسلحها الجوي، وبحريتها، ومشاة أسطولها ويمول هذه القوات للمقاتلة ومؤسساتها دافع الضرائب الأمريكي، ولو كانت القوة التي تعزز أفكارنا وتكنولوجيتنا أكل شدة، لما استحوذت على السيطرة العالمية التي نملكها اليوم".

غير أن مؤلفنا ما يلبث أن يشعر بالإتفاق على أمريكا لتكبتها عبء العمل على استمرار العولمة أكثر من غيرها من الدول، لأن ركابها كثيرين يستقلون قطار العولمة مجاناً، مثل الفرنسيين، فهم يركبون فوق أكتافنا في الوقت نفسه الذي يوجهون لنا الانتقادات طوال الطريق. إلا أن كاتبنا سرعان ما يهدأ غضبه من الفرنسيين وغيرهم ممن يستغلون طيبة أمريكا وكرمها، فيقول لا بأس، فهذا جزء من المهمة أو الرسالة الأمريكية، لأنها لا ينبغي لها أن تتدخل في كل مكان طوال الوقت، فهناك مناطق مهمة ولأخرى غير مهمة وعلى أمريكا أن تعرف كيف تحشد الآخرين للعمل في الأماكن التي لا نستطيع أو لا يجب أن نذهب إليها بمفردنا ( لاحظ النصيحة) ولهذا، فإن السبب الحقيقي خلف حاجتنا إلى دعم الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، وبنوك للتنمية المختلفة في العالم هو أن تتمكن أمريكا من دفع مصالحها إلى الأمام دون أن تضع الأرواح والأموال الأمريكية في أخطار تحقق بها على الدول ( ص ٥٧٧ ) ( صراحة نحسد عليها، كما نحمدها له حتى نكون على بينة من أمرنا).

وحتى لا يدفعنا الأمل الكاذب في أن نفىء إلى ظل شجرة الزيتون لأهمية الهوية والانتماءات الثقافية، يعاجلنا فريدمان بالضربة القاضية قاتلاً بأن الثقافة الغالبة للخاصة بنظام العولمة، على نقض نظام الحرب الباردة، لا بد أن تقضى إلى التراجع الذي يعني انتشار الأمركة بدءاً من البيج ماك والأيماك، ولانتهاء بميكى ماوس على امتداد العالم بأسره ( ص ٣١ ) .

ولعل سؤالاً مشروعاً يلح علينا، وهو كيف يرى مؤلفنا لليبرالي الذي عاش بيننا أكثر من عشر سنوات، وتخصص في دراسة شئون الشرق الأوسط، وألهمه الصراع العربي- الإسرائيلي بشجرة الزيتون التي تحتل عنوان الكتاب، كيف يرى موقف إسرائيل؟

لم يدخل علينا فريدمان بالإجابة التي جاءت شديدة الاتساق مع مفهومه لما يسميه نظام العولمة، فقد سأل محافظ البنك المركزي الإسرائيلي في خريف ١٩٩٧، وكانت عملية السلام في حالة ركود، كيف يتأني أن تكون عملية السلام في هبوط والاستثمار الأجنبي في صعود؟ وجاءت الإجابة من خلال الحوار بحيث توصل فريدمان إلى أن إسرائيل تتحول الآن سريعاً عن سياستها الاقتصادية القديمة التي كانت تقوم على تصدير البرتقال والمانس والمنسوجات، إلى الاقتصاد التكنولوجي المتقدم التي جعلت من إسرائيل أقل

ضعفا أمام الضغوط السياسية العربية، والمقاطعات والتنبذات صعودا وهبوطا في عملية السلام. ولذلك طورت، واخترعت، وأنتجت الكثير من أدوات التفسير المتصلة بالإنترنت وللخاصة بتأمين المعلومات في معهد "تكنيون" و"معامل الجيش الإسرائيلي" ولا يمكن بطبيعة الحال الحصول على تلك المنتجات من أية دولة أخرى. ونتيجة لذلك تلّقي الدول إلى إسرائيل لتخطب ودها مهما يكن من أمر عملية السلام، وكذلك فإن اليابان نفسها تتلف على منتجات شركات البرمجيات الإسرائيلية.

ويرد فريدمان بإعجاب ما قاله أحد الاقتصاديين الإسرائيليين: "إذا كان عندك للتكنولوجيا التي يريدها الناس، فليس هناك من يعبا بما إذا كنت تضطهد للفلسطينيين أم لا". (ص ٣٢٩).

فاستثمار التكنولوجيا المتقدمة في إسرائيل استثمار في البشر، وقوة العقل (ما شاء الله)، وليس استثمارا في المصانع التي يمكن لأعدائها تدميرها بسهولة. كذلك لا تصدر إسرائيل للتكنولوجيا المتقدمة إلى جبرلها للذين تعاني التوتر في علاقتها بهم، بل إلى الأسواق البعيدة في آسيا وأوربا وأمريكا، فهي من ثم قوية إزاء التقلبات السياسية في المنطقة.

ويبشرنا المؤلف الغيور على إسرائيل بأنها ستغدو أقوى فأقوى، لأنها باقتصادها الذي اختار الازدهار وأصبح قادرا على تجميع المعرفة ورأس المال والموارد من أنحاء العالم، لن تكون مقيدة أو مهددة بحجمها إذا ما قورنت بالبلاد العربية التي لا تملك ما تقدمه للعالم سوى اليد العاملة الرخيصة، أو البترول، وهو ما يجعلها رهينة قوة للعمل وأسعار البترول.

ويواصل المؤلف تحيزه وشاءه على إسرائيل قائلا: "لقد كان هناك على مر التاريخ قوتان نهريتان في الشرق الأوسط، مصر على ضفاف النيل، والعراق على ضفاف دجلة والفرات، ولكن سيشهد القرن للواحد والعشرين قوة نهريّة ثلاثة هي إسرائيل على ضفاف نهر الأردن، لأنها ستكون قاطرة التكنولوجيا المتقدمة التي ستجذب معها الأردن والفلسطينيين (لم يقل فلسطين)..." ويكاد المؤلف يصفق إعجابا وهو يهتف: "لها مجرد بداية" (ص ٣٣١).

وعلى أية حال، فالمشاركة في الاقتصاد العالمي اليوم، كما يقول، أشبه بقيادة سيارات السباق التي تزداد سرعتها يوما بعد يوم، وسوف نجد دائما بعض المتسابقين وقد اصطدموا بالجدار وتحطمت سياراتهم، ولا سيما إذا

كانوا ممن يركبون الحمير حتى وقت قريب (ولا أدري إن كان فريدمان يقصد مواطنينا بوصفهم قلة الحمير، أم الحمير نفسها).

## ٥- النظام العالمي والعولمة

ينبئ الكتاب بجلال عن نوعية الجمهور الموجه لهم لقراءته، فهم الأمريكيون دون ريب، لأنه يتحدث طوال الكتاب بصيغة المتكلم للجمع، لحسن، أي الأمريكيين. أما المخاطب الأمريكي الذي يعنيه فهو المستثمر، فالكتاب كله يمكن أن يتخذ عنواناً أكثر إشارة إلي محتواه، إذا كان: دليل المستثمر للذكي للربح الوفير، وذلك باستخدام التكنولوجيا المتقدمة وخاصة الإنترنت، حيث يعلن أن رقائق الكمبيوتر هي الفارس الوحيد في الاقتصاد العالمي، والسياسة العالمية على السواء.

وليس من قبيل المصادفة أن يستخدم مصطلحا من أسواق المال لوصف منهجه في الكتاب كله، Arbitrage، أي استخلاص الربح من فوارق الأسعار في نفس الوقت ولكن في أماكن متعددة، أو للحصول على الربح من فروق أسعار الصرف في البورصة، وهو ما يترجم عادة في الكتب المالية والاقتصاد بعبارة: (موازنة أسعار الصرف) وقد اختارت المترجمة للبراعة مصطلح المراجعة. فكما يوضحه هو: البيع والشراء في آن واحد للأوراق المالية نفسها، أو السلع، أو لصرف العملات الأجنبية في أسواق مختلفة للإفادة من فروق الأسعار، واختلاف المعلومات. ولكي تكون ناجحا أو ماهرا في ذلك، فوسيلتك أن تكون لديك شبكة متسعة من المعلومات، وكذلك من الذين يكشفون عن المعلومات، ثم تعرف كيف تركيب وتؤلف بينها، مما يجلب لك الربح (ص ٤٢) .

وأكبر للظن أن ما نجح المؤلف في تركيبه هو ما يسميه في نهاية الكتاب مذهب نزعة الدولية الأمريكية Inter-nationalism (ص ٥٧٨) الذي يرادف النظام العالمي، وهو ما أسماه طوال الكتاب بظلم للعولمة، ويرى أن على الإدارة الأمريكية، أيًا كان للحزب القائم في السلطة أن تبدأ في محاولة جمع أنصار للعولمة للجدد معا بدءا من الوضعي للبرمجيات إلى العناصر النشطة كحقوق الإنسان، ومن مزارعي ولاية أيوا إلى الناشطين من أنصار البيئة، ومن المصدرين للسلع الصناعية، إلى عمال خطوط تجميع التكنولوجيا المتقدمة، وذلك لتشكيل ائتلاف جديد للقرن الواحد

والعشرين يؤزر مواصلة النزعة الدولية الأمريكية. ولن يتيسر ذلك إلا إذا امتنعت أمريكا عن الانصراف عن رسالتها بوصفها الدولة الوحيدة المسيطرة، النافعة، والمحقة للاستقرار.

فإذا ما أضرقت أمريكا في الإعراض عن هذه المهمة، فسيتهدد استقرار النظام بأسره، ولن يستطيع نظام العولمة الصمود دون سياسة خارجية أمريكية فعالة وسخية (ص ٥٧٩).

ويؤكد فريدمان أن العولمة في تصوره لا مكان فيها لطريق ثالث، أو دولة رفاية مثلما كانت الدول الاسكندنافية، أو لحماية الضعفاء، أو الأمان الاجتماعي، فالقطيع الإلكتروني يركض غير عابئ بمداومة كل ذلك في طريقه.

ما الجديد إذن في هذا الكتاب؟ أو ماذا يبقى منه إذا ما وضعنا حكاياته وأخباره جانبا؟! سبقي فكرته الأساسية البسيطة جدا والقديمة جدا، وهي النزعة الرأسمالية للبرالية ذات الصبغة الداروينية للفاضة، فالبقاء للفائز البذي يستولي على كل شيء كما يقول، وبدلا من المفهوم التقليدي للإنسان الاقتصادي حل مفهوم المستثمر حيث يعلن دوما أن نظام العولمة لا يعنيه توزيع الدخل بل توليده فقط. ويضاف إلي هذه النزعة القديمة، نقاوله الصاخب بسيادتها بعد أن خلت للساحة لأمريكا من أعدائها الأيديولوجيين.

ولأن العولمة مصطلح جديد رقيق، فقد ألصقها بالفكرة القديمة، وقد لطمأن لنهاية الحرب الباردة، فالعولمة عدده ليست نسقا جديدا للعلاقات بين البشر، أو نموذجا مختلفا عما سبقه من نظم عالمية، بل هي مجرد وسيلة تكنولوجية، وهي مجموع الأدوات للاستلكية، لا يختلف عن سائر الوسائل السابقة إلا في الدرجة.

وهو لا يميز بين العالمية والعولمة، كما يتجلي ذلك في حديثه عن النزعة الدولية الأمريكية، أو للتكويل، ولذلك أحكم الوثاق بين العولمة وأمريكا دون أن نسي جهد في البحث والدراسة. ولهذا يسميها دائما (نظاما) جريا على ما ألفناه من تعاقب النظم العالمية التي تسيطر فيها دولة على دول أخرى، ومن ثم يتوزع العالم إلي مركز وأطراف، وينقسم إلي هيمنة وتبعية. فالالاقتصاد العالمي أو الدولي هو بين دول قومية، وكل ما أسهب في بيانه في كتابه هو نظام اقتصادي بين دول قومية Inter-national

وهو النظام الذي ما يزال مسيطرا، وتكون فيه الدول مجموعة من اللاصين المتنافسين المتصارعين، والمتحالفين.

أما العولمة Globalization في رأينا، فلها شأن آخر، وينبغي ألا نخلط بينها وبين العالمية أو للنظام العالمي الجديد الذي تعلقت جدته بانفراد أمريكا بالهيمنة.

كما لا ينبغي أيضا ألا ننحرف إلى الاعتقاد المتحمس بأن ما يوجد الآن هو للعولمة، وقد استقرت معالمها، واكتملت عناصرها.

فالعولمة هي الوضع الذي تهيمن فيه القوتين الاقتصادية علي السلطة السياسية دون أن تضمن سريانها دولة ما، ويختلف هذا تماما عن الأمركة لأن أمريكا نفسها في طريقها، ليس في القريب العاجل، إلى زوال مع ذبول كل سلطات الدولة علي امتداد العالم كله.

وترجع العولمة، إن حدثت بتمامها، إلى سيطرة الشركات المتحدة الجنسية أو القوميات Trans-National وليس للشركات المتعددة الجنسيات Multinational لأن الأخيرة لها مقارها ومراكزها في دولها، وما زالت ترتبط بقوانينها ومصالحها.

ولكن، إذا ما تكاثرت، وتعملت الشركات المتعددة الجنسية، فإنها تؤدي إلى اختراق العولمي لما هو قومي مما يسلم إلى تحولات فاحشة في دور الشركات القومية أو متعددة القوميات، فضلا عن مؤسسات الدولة للراهنه، وسيؤثر هذا بدوره علي سائر المجالات.

ولئن لم تستكمل العولمة الاقتصادية مؤسساتها بعد، فإن الأدوات للعولمية التكنولوجية تواصل نفوذها وتأثيرها في الجوانب الثقافية رغم ما يبرز في مواجهتها من نقوءات للمقاومة التي تتمثل في جيوب النزاعات العرقية والدينية.

ومتي استطاع الاقتصاد العولمي، بالمعني الذي أسلفناه، استكمال انتشاره وتغلغه بالشركات المتحدة للقوميات، فإن الأدوات العولمية، المتاحة اليوم، تكون قد مهدت السبيل لحقة العولمة الحقيقية علي كافة المستويات. ولست علي يقين من تحقيق ذلك في المدى القريب، غير أنني علي ثقة أن كتاب فريدمان سيصبح كالنكتة القديمة، وي طرح من أرفف المكتبات، لينتهي علي أرصفة سور الأزيكية.





## الفصل التاسع

### مرشد القارئ إلي ما يسمى بالخطاب الثقافي\*

لا ينبغي أن يتبرم البعض بعقد مؤتمر وزارة الثقافة الأخير، أو يسخط علي جدول أعماله، أو قائمة مدعويه التي وضعتها لجنته التحضيرية، بل هو مؤتمر يجدر بالحمد والتقدير لأنه كان أولا مساوقا ومتجانسا مع الأمر الواقع لدعاوي المثقفين العرب والمصريين فيما يكتبونه ويذيعونه في الفضائيات.

وثانيا جري إعداده علي نحو طبيعي خلال شهرين، فلم يكن من المتوقع من المثقفين أن يغيروا من آرائهم المعروفة، ويعدلوا عنها إذا أمهلناهم متسعا أكثر من الوقت، فالنتيجة واحدة سواء في شهرين أو في علم.

ولم يكن من المستطاع أن يستوعب المؤتمر كل من له الحق في إعلان موقفه، وكان لابد من اختيار البعض دون الآخر فيما يسمى بالقائمة القصيرة ShortList لأن اللجنة التحضيرية مشكلة من بشر وليس من حاسبات إلكترونية تصنف المثقفين كما يصنع مكتب التنسيق للجامعات، وفقا لأعلي الجامعات.

ومن ثم فالدعوة لم تقم علي حكم تقدير أو تقليل لجدارة أعضاء الطائفة الواسعة من المثقفين، وربما لو استبدل ببعض أعضاء اللجنة غيرهم لتغيرت قائمة المدعويين.

---

\* تأملات في مؤتمر وزارة الثقافة الذي عقد بالمجلس الأعلى للثقافة في يوليو ٢٠٠٢.

فالأمر كله طبيعي مقبول إذا اعتبرنا المشاركين عينة ممثلة لكل فصائل أصحاب الرأي. ولعل أمرا آخر مضافا يرفع الحرج عن منظمي المؤتمر، وهو أنه عقد في ظل وضع عالمي ومحلي طارئ لا ينبغي عن فطنة القارئ ويتطلب حساسا وتقديرا خاصا.

إذن، فالمؤتمر مناسبة محمودة وضرورية لنرى أنفسنا علي حقيقتها في مرآة صافية. والمرأة مستوية وسليمة من العيوب، إلا أن ذلك لا ينسحب علي ما تعكسه من صور من يقف أمامها لأنها تكشف عن نقائصه أو مآثره. وقبل أن نتناول للصورة علينا أن نتفق أولا علي الالتزام بشرط منهجي غاب كثيرا عن خطاباتنا الثقافية.

وهذا الشرط هو ما نعلمه أبنائنا في الفلسفة والمنطق بأن نميز بين مضمون الرأي أو (الحكم) وبين نوايا صاحبه وهو ما يعني استبعادا لما يسمي بالحجة الشخصية. فينصرف الأول إلي موضوعية النتائج التي تترتب علي صحة المضمون، بينما يقتصر الثاني علي الحكم الأخلاقي علي صاحب الرأي. وهذا هو ما لا يعنينا لأن للنوايا الفردية أو الأغراض الذاتية لا تهم في التحليل الأخير، ولا تؤثر في مجري الحوادث والوقائع التي يتوجه إليها الرأي. فهناك من المتقنين علي سبيل المثال من يؤدي دورا رائعا في الهجوم علي السلطة لرفع سعر بضاعته وتسويق نفسه عندما تفكر الدولة في إيلائه منصباً أو حظوة أو دوراً أو شهرة. بل إن بعض من يهاجمون الحكومة بشراسة قد يتفق معها عمليا وتعاقدوا علي امتداد صحافتهم أو وسائل الإعلام التي ينتشرون فيها، أو يقتنمون المقابل للشيكات والجوائز والأمصار التي تغدقها عليهم دول أخرى غير أوطانهم، إلا أنهم قد يكتبون أو يقولون كلاما يستحق المناقشة، وأحيانا للتقدير.

وهناك بطبيعة الحال من لا يختار جمهوره الملتي من هيئات السلطة، بل يعول فقط علي جماهير البسطاء من المتدينين لكي يحتل موقع النجم أو الزعيم الذي يسوقهم (ولا أقول يقودهم) بدغدغة عواطفهم، وإثارة حماسهم للمشبوب.

فليس المهم إذن نوايا أولئك أو هؤلاء، أو ما حققوه من مكاسب، وهي كثيرة جدا، بل المهم هو ماذا يقولون، وليس لماذا يقولون. فالمهم هو النتائج التي تعود علي الناس من مضمون الكلام فالنية أو الغرض أو السيرة الشخصية يجب ألا تشغلنا ونحن بصدد الشأن العام، الذي هو المساحة أو

الحلبة التي يعمل فيها المثقفون ويتناصرون. والتاريخ العام، كما نعلم، مفعم بمثل هذه الأمور، فربما استهدفت للنية لدى البعض شيئا، إلا أن للحدث يتخطى هذه النية إلى واقع موضوعي يتجاوز أصحاب الفولاء، وقد يعارضه أو يصلحله.

### كيف نجدد الخطاب الثقافي؟

ولسنقف عند تجديد الخطاب الثقافي للتأمل والمناقشة، ماذا عصي أن يكون الخطاب الثقافي، وماذا نفهم من تجديده.

يلوح لي أن ما قصد بالخطاب الثقافي عنوان أو تسمية موجزة لما يشيع من سمات مشتركة، غالبية علي مجمل خطابات المثقفين. ولا يعني جملة الأنشطة الثقافية ومجالاتها. فالمقصود إذن هو المثقفون وليس الثقافة لأنها المجموع الكلي والرصيد الكامل لكل الصور للمهرفة المنعكسة علي المرايا المصقولة لكل وسائل التعبير والإبداع، وهذا إذا اجتزلنا من دلالاتها العامة ما يستوعب أنشطة وزارات التعليم والإعلام والثقافة. وبالتالي ننصرف عن دلالة الثقافة العامة التي تضم كل ما يفرق الفاعليات الإنسانية عن الطبيعة والحيوان. والمثقف ليس صفة تضاف إلي الفرد بقدر ما هو الدور الذي يقوم به. وهو دور لا يتحدد إلا في نطاق السياسة العامة للوطن من حيث اكتشافه للمشكلات الرئيسية لبلده، وتحديد لمعالما وعناصرها، وأسلوب طرحها ووضعها، واقتراحه بحلولها، وذلك بعيدا عما يخص مصلحته الذاتية أو المهنية ويقرن ذلك بنفذه للأوضاع الراهنة، وتقديمه للبدائل عبر حوار مع غيره من المثقفين، ومع هيئات السلطة التي تقوم بتنفيذ برامج معينة.

فهذا هو دوره الذي يفقده إذا ما تحول، في نظم تداول السلطة، إلي منفذ لبرامج السلطة الجديدة، لأنه حينئذ غير مطالب بالنقد والاقتراح كما كان مطلوباً منه عندما كان مثقفا. ولكنه يحتفظ بدوره دوما إذا ما نأى عن نقد المناصب التي تهيمن عليها السلطة في أية مرحلة من مراحل تداولها، ولا يعرّبه قط أن يتولي منصبا علي شريطة أن يخرج مؤقتا من زمرة المثقفين إلي هيئة المثنفين، ثم ما يلبث أن يتخلي عن منصبه فيعود موفورا إلي جماعة المثقفين.

وقد يتبادر إلي الذهن سؤال يستكر ما أقول: وهل يفقد المثقف ثقافته أو يخلمها عنه عندما يتبوأ منصبا؟ طبعا لن يفقد ذلك الشخص صفته كمستثير واسع الاطلاع، ولكنه يتخلي عن دوره بوصفه مثقفا.

ولمزيد من الإيضاح يلزمنا أن نذكر أن مصطلح المثقف intellectual مستحدث لدينا وليس أصلا في تاريخنا لأنه مرتبط بازدهار الرأسمالية في الغرب، وغلبة للمشروعات الحرة، وتحتصار وظائف الدولة الليبرالية التي أدت إلي تداول السلطة وتعددية الأحزاب وفاعلية السلطة التشريعية البرلمانية، وأهمية أصوات الناخبين للفعلية. وقد أدى ذلك إلي ظهور فئة المثقفين التي لا تكسب خبزها فقط من وظائف الدولة، وهؤلاء هم الذين يكثفون للناخب أوجه القصور في برامج السلطة القائمة، ويقدمون البديل، وينبشون الطريق أمام المواطن ليحسن اختياره. فلمهم دور مستقل معترف به، وهذا ليس موجودا عندنا علي نحو كامل أو فاعل، فمعظم المؤسسات التي تخرج نوي الثقافة والاستشارة تابعة للدولة، بل هي أيضا جهة عملهم وكسب عيشهم.

كما أن معنى المصطلح الأجنبي لقتن في اللغة العربية عندما ترجم لأول مرة بالثقافة وهو ما أفضي إلي ذلك الالتباس، بينما في اللغات الأخرى أوصاف كثيرة لمن هو مستثير أو متحضر، أو واسع الاطلاع، أو ذو ثقافة عميقة بخلاف ما يقصدونه بالمثقف كدور وليس صفة. ولا ريب أن المثقف كدور لابد أن يكون من بين أدواته الاطلاع الواسع العميق فهذا شرط ضروري، ولكنه ليس شرطا كافيا لتسميته مثقفا بالمعني المقصود في بلد المنشأ في الغرب الرأسمالي.

غير أن هذا يحول دون أن يمارس من نطلق عليهم المثقفين عندنا دور المثقف الحقيقي دون أن يكون دورا كاملا وهو ما نتبين آثاره السيئة في كثير من الشئون. فالمثقف لدينا يحاول جاهدا، في كثير من الأحيان، أن يقوم بدوره، غير أن طبيعة السلطة هي التي تعوقه عن أداء دوره علي نحو غير ملفوض. ولا أدل علي ذلك من أن للكثير من النواب المنتخبين موظفون يتبعون الوزراء الذين عليهم - نظريا - مراقبتهم واستجوابهم! وكان دستور ٢٣ يفرض استقالتهم قبل ترشيح أنفسهم. كما نجد أن معظم الصحفيين والكتاب معينون من الحكومة، كما أن لسانة الجامعات يمكن نقلهم إلي وظائف في المصالح الحكومية المختلفة عند هبوب أية بادرة من رياح المعارضة.

نعود ثلثية إلي خطاب المتقنين الذي أطلق عليه المؤتمر "الخطاب التتقي" فتتساءل هل يمكن تجميع أو حشد المتقنين حول خطاب واحد؟.

يفترض هذا المطلب، لاذي لا شك في ذبل مقصده، أن المتقنين فئة متجانسة من الموظفين أو التكنوقراط المهنيين للتوجيه إلي تنفيذ برنامج أو خطة بعينها، وكان هنالك جهة ما، هيئة ما، قوة ما، سياسة ما... إلخ تهيم عليهم ويعترفون مقنما بأنهم خاضعون لها ولتوجهاتها واستراتيجيتها، ولعل صياغة التوصيات الختامية للمؤتمر تنشي بذلك حيث توجهت معظمها إلي السلطات صاحبة الحق في النفض أو الإبرام.

وأغلب الظن أن هذا ينبيء بأننا قد درجنا وألفنا استخدام المصطلحات التي صكت في بلد المنشأ بمدلولات مختلفة، ليس بابتكار دلالات أو إضافات جديدة، بل باستخدام المصطلح الوافد بديلا عن مدلول متهاك قديم لمصطلح تراثي آخر نشأ ونشط في سياق تاريخي مغاير عما يجري الآن من سياق جديد لم يعد يطبق الانغلاق علي نفسه في حدود مكانية معينة، بعد أن اجتاحت العالم كله متغيرات فاعلة متفاعلة بعضها مع البعض الآخر، ويستحيل الفرار منها والاعتصام بلجوة، أو فجوة، أو ربوة عالية.

نحن إذا في حاجة إلي العودة إلي البديهيات الملجبة لتعيد للصياغة، وننتق علي الدلالة، ليس لأننا لقل نكاه من الآخرين، بل لأننا نتعامل مع المفهومات والآراء والمصطلحات كما نتعامل مع واجهة لمحل ملح استهلاكية ننتقي منها ما نشاء لنصطنعه حسبما يلائمنا ولرتاح إليه، فلا يكلفنا تبعة أو عتقا.

فإذا كان وجود المتقف مشروطا بدوره في مجتمع تعددي يسمح بتداول السلطة والتأثير في المواطنين - الناخبين، أي يعمل في سياق مشجع لحرية العمل الحزبي. إذا كان الأمر كذلك، فكيف نناقش خطابه بين مجموعة من الائتماءات إلي نظم لا تسمح بهذا السياق؟ وهل يمكن أن نخرج من المناقشة أو الحوار باتفاق علي شيء مشترك يمكن عمله؟.

فلكي نؤثر في الواقع علينا أن نولججه، ولا نتعامل مع واقع مستعار موهوم يجمع أجزاء متفرقة متباينة في كتلة هلامية.

بعبارة صريحة، هل يجمع المتحدثين بالعربية سياق واحد، وواقع واحد ومشكلات واحدة؟ في مكان ما يتهم المطالب بالأحزاب بالخيانة ( من تحزب خان)، وفي أماكن أخرى تكتلات برلمانية لا تعترف بالأحزاب، وفي معظم المواقع لا يصرح بالأحزاب، ولا يسمح بتداول السلطة.

كريف نوحده الخطاب بين المثقفين العرب، وكيف يتم تجديده ونحن نواجه مشكلات مختلفة أشد الاختلاف؟

ثمة تعبير شهير ليقول من كثرة الاستعمال، وهو الفرار إلى الأمام، يصدق، مع الأسف، تماما علينا. فحين نفر من مواجهة الواقع الذي ينتسب إلي كل بلد علي حدة لكي نركض بعيدا في أوامر للوحدة والتمائل. فنجعل من الهدف الذي نتمناه في المستقبل البعيد شرط تحقيقه هو نفسه، وهذا هو ما يسمي بالدور المنطقي أو للدائرة الشريرة. إذن علينا أن نبدأ بالواقع الراهن الذي نملكه ونسعي إلى أن نستطيع به، ونمتد بإمكانياته حتي نتشبع مع واقع الإخوة الآخرين، فربما صنعت عري وثيقة تتطلب دعما وترسيخا بفضل برامج المثقفين واقتراحاتهم، ومن قبل ذلك، لتقاداتهم.

### الانتماء للوطن

لماذا نخجل من الاعتراف أو الحديث عن الوطن، لا أقصد ما يسمي بالوطن العربي فهذا هدف بعيد وليس واقعا نحياه بالفعل ويملك كل منا دوره فيه بوصفه مواطنا كامل الأهلية.

إن الاعتراف بالانتماء للوطن يعصمنا من عمليات الإقصاء والاستبعاد، دينيا أو عرقيا. فالإقصاء بالعربي يعني إقصاء الكردي والتركمانى والنوبي والأمازيغي... إلخ. ويستبعد الإسلامى أصحاب الديانات الأخرى من وطنهم ليصبحوا غرباء.

إن ما يطلبه المصري من الاعتراف أو إعلان الانتماء لمصر وطنا هو عين ما يطلبه لغير المصري بالانتماء لوطنه. لم يطالب المتحدثون بالألمانية في ألمانيا والنمسا وسويسرا وشمال إيطاليا وشرق فرنسا بالوحدة الألمانية. ولم يطالب المتحدثون بالفرنسية في فرنسا وبلجيكا ولوكسمبورج وسويسرا بالوحدة الفرنسية، كما لم يطالب الماليزيون والاندونيسيون بالوحدة لأستراكمهم في لغة واحدة، كما لم يطالب سكان أمريكا اللاتينية بالوحدة الإسبانية، ولا المتحدثون بالتركية في آسيا الوسطى والصغرى بالانضمام إلى دولة واحدة.. إلخ.

وربما يقال: لنا تاريخ مشترك، لكن الواقع أن هذا لم يحدث قط بل نشبت للحروب واستمر للقتال وتوزع المتحدثون بالعربية بين الخلافات

المتحاربة في زمن واحد: للعباسية في بغداد، الأموية في الأندلس، والفاطمية في أفريقيا ومصر واليمن فضلا عن الدويلات التي تستعصي علي الحصر. ويكشف لنا التاريخ عن تعدد السلطات بين الخليج والمحيط. وإذا كان ثمة وحدة فهي وحدة الأسرة الحاكمة وآخرها بني عثمان، وأستترك، عفوا، ليست آخرها. ولقد سميت بعض الأقاليم والبلدان باسم العائلة التي ملكت كل شيء، ولم يكن ثمة لوطان أو وطن واحد، بل أسرة حاكمة ورعايا، هذا هو التاريخ الفعلي وعلمنا أن نتذكره، كما ينبغي أن نعترف بأن لنا الآن أوطانا يجدر بنا الولاء لها وحل مشاكلها. إن الوحدة المنشودة والمتاحة التي تزداد وثاقا وشمولا هي الثقافة المشتركة، وليس هناك ما يدعوني إلى القلق بشأنها أو الخشية عليها.

وعلمنا أن نؤكدنا وننميها ولكن دون إنفاق الجهد للضائع لإقامة وحدة سياسية.

والوطن، كما نعلم، مفهوم حديث، إلا إذا استثنينا مصر فهي أول دولة مركزية في التاريخ. وقد نشأ الوطن مع الرأسمالية التي كان من مصلحتها إقامة الدولة القومية المكتفية بذاتها، والمنافسة لغيرها.

والوطن ليس مجرد بقعة جغرافية، بل هو محل إقامة المواطنين (وليس الرعايا) للذين يتمتعون بحق المشاركة الحرة في اتخاذ القرارات لحل المشكلات عبر الحوار والانتخابات.

### أحلام البقطة

لماذا لا نوضع أمام كل مشترك في المؤتمر لافتة تحدد وطنه الذي يقيم فيه، ونكتب جنسيته إذا كان طريدا من وطنه؟ فهذا يكون الحوار مثمرا وحقيقيا بدلا من الضباب الكثيف الذي يغلف للحضور، ويوهم بالوحدة والتمثل. ويتوجب علينا أن نستبدل بأحلام البقطة مناقشة البرامج الفعلية والإمكانات الحقيقية المتاحة لخروج كل وطن من أزيمته الخاصة. ورغم أننا نتحدث كثيرا عن الخصوصية والهوية إلا أننا نذروها عمليا في الهواء الذي نتنقه للشبورة!

ولا يفوتني هنا أن أطمئن المثقف العربي الراهن علي نجوميته واتساع جمهوره معجبيه، فلن يخسر نجوميته التي يستثمرها علي امتداد جماهير الأوطان العربية لأن قراء مجلداته، ومستمعي ندواته، ومشاهدي فضائياته



سيظلون مفتونين بتنديده لكل السلطات العربية وأشعار هجائه للغرب والامبريالية والصليبية... إلخ.

بيد أنه يحسن صنعا إذا ما حاول أن يستكشف مشكلات وطنه الحقيقية، وقدم لها الحلول عوضا عن اللدب والشدب!

أما ما يشغلني حقا ويثير حنقي فهو ما يطلق عليه تجديد الخطاب الديني ولنسأل بادئ ذي بدء هل هناك خطاب ديني للمثقف؟

إن خطاب المثقف هو البيان أو المانيفستو الذي ارتضاه لمساهمته في تسيير شئون الوطن بمناي عن وضعه الشخصي كمهني أو صاحب مصلحة، أو سليل عرق معين، أو مؤمن بدين بعينه، أي فقط بوصفه مواطنا مهوما بالشأن العام الذي يشارك فيه الجميع بحصص متساوية. فعندئذ تتعين محاور التصنيف بين المثقفين علي أساس الموقف الخاص المختار من قضايا الوطن المشتركة بين الجميع علي قدم المساواة.

لما إذا أدرجنا ما يسمي بالخطاب الديني في معالجة الشأن العام، فقد فرضنا محور تصنيف مختلفا لا يصلح للتمييز بين المثقفين. وبهذا نكون قد فرقنا بين المواطنين بحسب حظوظهم من البعد أو القرب من نقطة بدء السباق. بل الأخطر من هذا هو ما يؤدي إليه حظر واستبعاد لبعض المواطنين وحرمانهم من حق للمشاركة في الحوار فيما يهمهم من شئون وطنهم الواحد الذي ينتمون إليه بنفس القدر من الامتيازات أو التبعات علي السواء.

ولا يعني هذا استبعاد الدين ووضعه علي الرف كما يروق للبعض عندما يملأ قمه وتنتفخ أوداجه، بل يعني أن يوصل الدين تأثيره وهيمته علي المؤمن إذا ما استفتاه دوما في كل شئون حياته بوصفه فردا يحاسبه الله تعالى في اليوم الآخر، يثيبه أو يعاقبه، أو يغفر له. كما لا يعني ذلك التقليل من شأن الدين بتحويله إلي نصوص تملأ في مكانتها آية نصوص قانونية أو قواعد عملية نعلم جميعا كيف نشأت وتطورت وتبدلت بمقتضى وصاية خاصة أو حصانة.

وتسفر العبارة الاستكارية وضع الدين علي الرف عن تصور معيب للدين والإيمان، لأن الدين في نظر هؤلاء المستكرين سيكف عن نفوذه لو لم تقم علي إعماله وتنفيذه أجهزة سياسية ذات سلطة شاملة. فهذه نظرة إدارية غليظة تجعل من الدين لائحة بالأوامر والنواهي ينصاع لها المؤمن

وغير المؤمن في ظل نظم رقابية وأجهزة شرعية يخشي المواطن بطشها. وقد يلتمس القريبى والجائزة من لقايمين عليها لأنهم وحدهم المفوضون بإجراء الثواب والعقاب بديلاً عن الله سبحانه وتعالى.

ويتحدث أصحابنا عن المرجعية التي هي الإيمان في نظرهم. ولكن ليس الإيمان هو الذي وفر في القلب والضمير، ولا يمكن شق قلوب المواطنين وتفتيش ضمائرهم سياسياً للكشف عنه؟ ولا أحسب أن هناك وسيلة عملية أو دستورية لتطبيق ذلك للكشف عن المرجعية، وجعله شرطاً مسبقاً لازماً من شروط حق الانتخاب أو للترشيح، اللهم إلا إذا اعتمدنا التقارير والرشايات والبلابات للوسيلة المثلى لإقصاء البعض أو حرمانهم من حقوقهم السياسية وإنزال العقاب بهم.

ولا بد من الاعتراف بأن أصحاب هذا التوجه يلقون ترحيباً هائلاً ساحقاً من القاعدة المريضة من الجماهير، وربما كان ذلك هو المبرر لخشية بعض الأنظمة من الاحتكام إلى صناديق الاقتراع في الوقت الحاضر.

غير أن هذه الأنظمة نفسها هي التي ساهمت عمداً، أو غيهاً في تشكيل هذا الجيش الاحتياطي الذي ينتظر القادة ذوي الأيدي المتوضأة كما يصفون أنفسهم في الدعاية الانتخابية؛ أقول ساهمت في تكاثرهم عندما حاصرت للتعليم، والإعلام داخل دائرة التلقين والتبرير، وحظرت على المواطنين التدرّب والمران على أساليب الحوار والمعارضة والمصارحة، فأصبحت للجماهير فريسة سهلة للغزو، أو حشو أحمقهم التي سبق أن أفرغها التعليم والإعلام من كل قدرة على التصدي والمواجهة واستقلال الرأي.

وتهب علينا الآن صيحات تجديد الخطاب الديني التي أظن أنها لا تعني في نهاية الأمر سوى تطويع الدين لأهداف سابقة للتجهيز في لجان للنخبة الحاكمة.

إن التاريخ الحقيقي يبدأ من الخروج من نادي الخطاب الثقافي ليمضي إلى ميدان الوطن. وهو طريق ذو اتجاهين؛ من الجماهير والمتقنين إلى السلطة، ومن السلطة إلى الجماهير حيث يلتقيان فيما اتفقا عليه معاً في ثأب الحوار، رغم تعدد الاجتهادات، في خدمة وطن واحد مشترك، مفتوح على العروبة والإنسانية في كل تجلياتها.



## الفصل العاشر

### آن الأوان للنزول من السندرة إلى الأرض!

كلما اتسعت المسافة بين النظام الحاكم ومعارضيه في بلد ما، تقلصت بطبيعة الحال حدود التسامح والحرية. وكلما أدرك النظام أنه لا يحظى بالموافقة عليه والرضا به لدى معظم المواطنين، وتيقن من افتقاده للاستقرار، لتكثفت مساحة الديمقراطية والحوار الذي يرحب بالتعددية والمشاركة في اتخاذ القرار. فعندئذ تقوم السلطة بطمس هذه المسافة أو الخلاف بين النظام والجمهور بحيث لا يبدو سوى الإجماع والاتفاق بينهما في كتلة متجانسة واحدة، ومن ثم يصبح المعارضون حالات إجرامية، وليسوا مواقف سياسية، يتعامل معها القانون للجناي ومن قبله أجهزة الأمن والمخابرات، أو يعزلون في معتقلات تقوم بدور الحجر الصحي الذي يحول دون عذوي الآخرين، وبدور الأمثلة والعبرة لغيرهم من المواطنين.

والإجراء الأخير ليس أمرا جديدا للنظم الاستبدادية، ولكن الجديد هو عملية الطمس التي استحدثتها مهدة لهزيمة ٦٧. فقد أقام النظام ستارا كثيفا من الشعارات شديدة الطموح مثل الحرية، والاشتراكية والوحدة العربية، وشكل من هذا الستار نسيجا لواقع وهمي بديل عن الواقع الفعلي الذي انصرفت الجماهير عن التعامل معه قائعة مزهوة بذلك الخيال الذي تجسد في الإعلام والفنون، والأغاني، والأناشيد، والمقررات القومية والبيانات التاريخية، فكل بيانات القائد لا بد أن تكون تاريخية!

وعندما استيقظ المفكرون والمستقنون على انهيار الآمال وانقشاع الأوهام، كانت ردود أفعالهم ملائمة لقدراتهم وعاداتهم المألوفة التي لم تجرب من قبل ممارسة الفعل السياسي أو تقدير الواقع الموضوعي. فجاءت استجاباتهم علي صعيد نوع زائف من المثالية العقلية، فأقبلوا جميعا علي نقد الفكر أو العقل العربي، وزاوجوا بين ما يسمي بالأصالة والمعاصرة،

ونشطوا إلى تجديد الفكر العربي، والدعوة إلى الأخذ بأساليب العلم ووسائل التكنولوجيا لصياغة الدولة العصرية، أو العودة إلى القيم الروحية للدينية الأصيلة.

ولا ينبغي أن نلقي اللوم على هؤلاء المفكرين والمنقذين، لأنهم، بالرغم منهم، ألفوا التعامل مع واقع وهمي بديل نسجته السلطة ليكون ستارا يحجب أو يطمس المعاقبة بين الحاكم وسائر المواطنين.

ومن ثم استعان المنقذون بتقنيات نفسية وعقلية معينة عندما تبين لهم الإخفاق في تحقيق للمواطنة الفعلية والحفاظ عليها، أو على الأقل تحديدها وتعريفها. فحولوا بأسهم واستملاهم إلى قناع يتكرر تحت تسميات ذات جرس أسر لعلها توحى بمقاومة أو جسرة دون أن تحمل مضمونا حقيقيا للمقاومة أو الجسرة. فلم يعد المفكر يبحث في نطاق الوضع للممكن أو الواقعي وماذا يتطلبه الالتزام لإزائه، بل عمد إلى تحويل فشله وتصعيده إلى مساموات الشعارات التي لا تكلف صاحبها شيئا بقدر ما تفيد في صرف الانتباه عن المسؤولية المباشرة، فيخرج للمفكر من ساحة المعركة أو ميدان السياسة آمنا موفورا، وقد أفلح في إطلاق سحب الدخان الكلامية لتأمين الفرار.

ورغم التنوعات الهائلة للعدد في طرح المازق لدى أصحاب المثالية الزائفة، إلا أنهم يشتركون جميعا، مع تفاوت في درجة العمق أو السطحية، وتفضيل أجهزة اصطلاحية معينة؛ يشتركون في اختزالهم للطريق الطويل بين الوسائط والمجالات المحددة من جهة، وبين الأهداف المعلنة من جهة أخرى: فهم يقفزون مباشرة إلى المثل والأهداف العليا. وعلينا أن نعلم معا بأن للخلاف الحقيقي لا ينبغي أن يكون دائرا حول هذه المثل والقيم العليا، بل ينبغي أن يبدأ الخلاف عند التحديد النوعي للمشكلات للقائمة، والخطوات للمؤدية إلى حلها تحقيقا لهذه المثل والأهداف في نطاق أوضاع وشروط معينة. فهناك تعدد الاجتهادات والبرامج، بينما ما يواجهنا من هذه المثاليات الزائفة، في معظم الأحيان، هو التفكير للقيام على الدخول في دور منطقي تتحول فيه أو تنتقل للنتيجة (أي للمطالب والأهداف) إلى المقدمة (أي للشروط والوسائل التي تحققها)!

## المثالية الزائفة

ومهما يكن من أمر المثالية الزائفة، فإنها يمكن أن تصنف إلى أنماط رئيسية ثلاثة، وهي التي جاءت استجابة لهزيمة يونيه، فمنها ما يمكن تسميته بالمثالي، ومنها ما يطلق عليه المشروعات الحضارية للنهضوية، ومنها نزعات للتنادي بالعودة إلى جادة القيم الدينية الأصيلة. فأما طوائف اللغذ المثالي فتظل جميعا من مرصد بعيد للنظر إلى وقائع المأزق لتختزلها إلي بعد واحد ييسر لها عملية التحليل والتفسير، ومن ثم العلاج.

فهناك من ينطلق من افتراض وجود عقل عربي ويمضي متحمسا في تعقب مراحل تكوينه وبيان عناصر تركيبه.

ولا يمكن أن نتوقع من هذا الافتراض أن يؤدي إلى نتائج متماثلة في كل الزمان، لأن هذا العقل المزعوم أقرب ما يكون كيانا ميتافيزيقيا تتباين من حوله شتى التصورات. ولا أحسب أن هذا الافتراض شيء مفيد لأنه أمر تعسفي مفروض علي وقائع التاريخ وأحداثه، وليست هناك بنية عقلية مستمرة للأمة، أو منهج واحد ثابت للتفكير. وأقصى ما يمكن أن نفترض وجوده هو صيغة سائدة للثقافة ما تلبث أن تتغير من عصر إلى عصر عبر المراحل المختلفة للممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وربما أفضي ذلك للزعم بوجود عقل عربي إلى التسليم بكل الآراء العنصرية المسمنة السبعة.

ومن ألوان اللغذ المثالي للتناول المسطح للمشكلات وردها إلى عامل وحيد يختار من بين عوامل متعددة، ويجري تكريسه تفسيراً لكل صور الانحراف أو الإخفاق مثل القول بغياب الفكر العلمي، أو الضمير الخلقى، أو التسلح بالتكنولوجيا، وهو نقد لا يبذل أي جهد في التحليل الشامل للسياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فيكفيه الوعظ والتفريع.

وقد يلضم إلي هذا النوع ليسير من اللغذ تفسير كل تغير أو انحراف بكونه ظاهرة عالمية جريا على نمط تفسير التدهور الاقتصادي بالمتغيرات الدولية.

ولا بأس أحيانا بهذا للتفسير، ولكن بشرط ألا يعطى أن ما يحدث لدينا هو نتيجة لحدوثه في الخارج، فالأصح هو أن ما يحدث في الخارج إنما هو نتيجة لمتغيرات معينة إذا ما نشأت لدينا فلا بد أن يقع ما يماثل نتائجها في

الخارج. فالمتغيرات المتماثلة تحدث نتائج متماثلة إذا ما تشابه السياق الذي تعمل فيه، وليست المسألة زحفا خارجيا وقدرا عالميا لا مرد له.

أما المشروعات الحضارية والنهضوية، فهي تنطلق جميعا من شعور عميق بالإحباط القومي الذي نشأ عن الوعي بالهزيمة والعجز عن إعادة البناء. وكان لابد لهذا الشعور أن يشق قنوات متعددة من النقد الذاتي تصب جميعا في هدف مشترك هو استعادة ما يسمى بالهوية عن طريق إعادة رسم حدودها وتقييم معالمها. وتتراوح المشروعات الحضارية والنهضوية في هذا الصدد، بين قطبين علي متصل واحد، هما ما يسمى بالتحديث من جهة، والإلحاح علي ما يسمى بالخصوصية من جهة أخرى. والمتصل الواحد الذي يجمع تلك المشروعات هو ما يسمى في علم النفس الاجتماعي بتغيير الاتجاهات إزاء مجالات الواقع المتعددة. فهي تعني جميعا بالجوانب النفسية والعقلية، وتلح علي إبراز أهمية الأفكار والمثل العليا، ولا شأن لها بالبنية أو القاعدة الموضوعية التي تؤلف الأساس الاقتصادي الاجتماعي للأمة. ولا تولف للمعطيات التاريخية إلا بوصفها واجهات متخفية ينتقي منها المفكر ما يؤكد به تلك السمات النفسية والعقلية التي تتخذ معيارا لرسم ملامح الهوية للمنوه عنها عند كل مشروع من تلك المشروعات.

فهي تتفق إذن في تأمين المسافة البعيدة، والانفصال عن أية شبهة في الدعوة إلي تغيير جذري في بنية المجتمع فهذه في نظرهم مسألة مبنثلة لا ينبغي التورط في تناولها، وحسبها نقل تبعات المعركة أو هموم البناء إلي مجال الفكر والسلوك الفردي في أغلب الأحيان.

### مفهوم الهوية

ولا ريب أن مفهوم للنهضة أو الحضارة أو الهوية سواء أهاب بالتحديث للبيرالي، أو أشاد بالجوانب المنتقاة من عصر ذهبي قديم، أو موهوم، هو مفهوم آمن لا يعرض صاحبه للمساءلة من جهات الضبط والتحقيق، بل إنه يخلق علي أصحابه رداء المهابة والتوقير. فهو لا يولج في المشكلات الفعلية التي يعانيها المواطنون بأن ينزلها في مجالها وحقلها الأصلي في الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ أصحابه بالمجال العقلي والنفسي الذي يتخذون منه التعريفات المستعارة (وليست للواقعية الفعلية) للمشكلات

بحيث تظل أيديهم نظيفة ناعمة، ونائية عن المواجهة المباشرة للواقع. وعلى هذا الوجه تقوم شعارات النهضة والهوية والحضارة بوظيفة المغلي أو الأقمعة التي تذود عنهم غبار المعارك الحقيقية في الساحة الموضوعية المادية بأوضاعها ومشاكلها وتبعاتها.

ويعبر هذا النوع من الوعي المستعار عن الوضع الواقعي للانكسار أو الركود أو العجز عن إعادة إنتاج الذات المادية للأمة. ففي غيبة الإنتاج الحقيقي يتقهقر الوعي ليصبح مستهلكا لصيغ جاهزة من المعلمات الثقافية. فالمواطن لم يعد يملك ماضيه لأنه قد فر من يديه إلى غير رجعة، كما لا يملك حاضره لأن الحاضر يملكه الأقوياء خارج الحدود، ومن هنا عليه إما أن يستهلك ما هو جاهز في الماضي، أي للتراث، وهو ما لم ننتجه بأنفسنا بل أنتجه الأسلاف، وإما أن يستهلك ما يفد علينا من الخارج، وهو جاهز لم يصنعه بنفسه.

وفي الحالين، بنأي أصحاب المشروعات الحضارية والنهضوية عن مخاطرة الإنتاج مؤثرين السلامة والعافية باستهلاك ما أنتجه الغير، السلف أو الغرب، مستخدمين في ذلك تسميات مثيرة جذابة.

### النظريات الفاسدة

ولئن كنا لا ننحس باللائمة كثيرا على كتاب ما بعد ٦٧ لأنهم كانوا يكتبون في ظل سلطة غاشمة، وتلويح بأن لا صوت يعلو على صوت المعركة، فإننا لا نجد ما نعز به كتاب اليوم في استجاباتهم لدواعي الخذلان والإحباط سواء في دوائر السياسة أو الاقتصاد.

فثمة مندوحة للمراجعة ووضع البرامج بدلا من أن نكون دمي تحركها مصطلحات الكتاب الأمريكيين.

فحسن اليوم نصنع على أفضل وجه ما يطلبونه منا لتبرير نظرياتهم، وبدلا من كوننا ضحايا فإننا نجعل من أنفسنا جناة، أو نتوحي لهم الذرائع لبيان صحة تحليلاتهم وتفسيراتهم المختلفة، واستحقاقنا للعقاب.

ويبدو أننا استمررنا أن نخوض المعارك البديلة وقتنا بأسلحة الأفراط والمصطلحات التي عادة ما تكون أسلحة فاسدة ترتد إلى صدورنا وليس إلى أفواهنا وألسنتنا التي تشدقنا بوسطتها.



فأما نظرية صدام الحضارات، وهي نظرية فاسدة علمياً، فنسعى إلى تحقيقها بتقسيم العالم إلى مؤمنين وكفرة يقبع كل منهم في فسطاط ليناصب العداء للآخر.

ونتحدث عن أمة إسلامية بالمعنى السياسي، بينما للمعنى الأصلي الصحيح جماعة المؤمنين بالإسلام سواء في إندونيسيا أو أمريكا أو فرنسا، فكل وطنه ونظام حكمه وجيشه وإلا كان المسلم الأمريكي جاسوساً ضد بلده!

ونكثر الحديث عن المسيحية للصهيونية في أمريكا ونجعلها برنامج الإدارة الأمريكية واستراتيجيتها، ثم نقارن بين الإسلام، وهو الدين السماوي والدعوة الإنسانية الشاملة، بينه وبين الغرب.

لقد حاول الأمريكيون تصنيع عدو جديد، فسارعنا إلى تقديمه لهم جاهزاً بأكثر مما يطلبونه منا.

أما المصطلح الذي شاع وغلب على كل الكتابات والندوات والإذاعات مرئية ومسموعة فهو "الآخر".

ولا أدري كيف تسرب ذلك المفهوم من فلسفة سارتر الوجودية ليتربع على عرش التحليلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والفلسفية، بل والغنية كما حدث في السينما عندنا.. بيد أنني أعتقد أن انسلاخه من الفكر الوجودي الذي يتحدث عن الأفراد وانتقله إلى هذه المجالات شديدة الاتساع، أعتقد أنه أمر يؤدي إلى التخليط والتشويش حيث لا يميز مجالاً عن آخر ولا يمكن أن يكون أداة تحليل أو تصوير. وأعتقد أنه، إذا ما أُتيح لي أن أستخدم عبارة ماركس، أفبون المثقفين العرب، فهم أولاً يتعاطونه وهم يعود علي المصاطب الأنيقة للندوات والمؤتمرات حيث الامتناع عن الفكر والعمل المثمر، والاستقامة إلى راحة التخدير وطمأنينة الدماغ، فكل شيء قد تم تصنيفه. ولا يعني هذا التعاطي للسكون والصمت، بل علي التقيض من ذلك، تؤدي قعدة التعاطي إلى الصخب والشغب، فهذا هو ما يحدث اليوم علي الساحة الفكرية. فمهمة المثقفين الآن هي إحداث الشغب بين الأنفاظ والمصطلحات مثل: إسلام- غرب، إسلامي- علماني، عربي مسلم- مسيحي صهيوني، منبسط ليهزلي- مقاوم استشهادي... إلخ.

ولنأخذ مثالا واحداً مما ينثال علينا من صفة الآخر. وقبل ذلك علينا أن نذكر بأن استخدام وصف الآخر وإطلاقه علي مجموعة كبيرة من أمة

مفردات كانت إنما يفترض ابتداء أن هذه المجموعة أي الآخر، متجلمة فيما بينها ولا يوجد أي اختلاف بين مكوناتها فكلها متشابهة متمثلة وتعامل في مجموعها كفرد واحد هو الآخر.

ولننضم إلي الآخر الذي هو الغرب عند معظم من يستخدمون المصطلح، هل هو شيء واحد؟ هل هو فريق متحد واحد؟ هل مصالحه واحدة؟ هل تتماثل مكوناته؟ هل هو حزب واحد؟ دين واحد؟ طائفة واحدة؟ بالطبع لا، فالحربان العالميتان كانتا بين بعض مكوناته.

وإذا ما تأملنا مسألة للعراق، أين احتشدت أكثر الجماهير ضد حرب العراق؟ ألهم في الغرب؟ أين تظاهر الشباب ضد العولمة وسقط من بينهم قتلى؟ هل تلقى الغرب معا في مجلس الأمن عند مناقشة غزو العراق؟ أين نشأت الماركسية؟ وثمة أسئلة أخرى كثيرة لا يتسع المقام لبيانها.

### فكرة الآخر

إن صمويل هنتجتون هو أبرز الفالين مثلنا بفكرة الآخر حيث مقلته الشهيرة، الغرب والباقي (أي الآخر) West and the rest، وكل ما ذكره تميزا للغرب إما يعود كله دون استثناء إلي صعود الرأسمالية وما أدت إليه من ديمقراطية وتطور للعلم والتكنولوجيا ومن ثم غزو العالم لفتح الأسواق والاستيلاء علي المولود الخام والأيدي العاملة الرخيصة، وقبل ذلك نشأة الأوطان الحديثة أي للدول القومية والمناضة بينها.

إن السر في تقدم الغرب وتغلطنا هو الشروط الموقية لنشأة للرأسمالية وصعود للبرجوازية التي كنا في الشرق أحد روادها، ولكننا عندما لوشكنا أن نصنع مثله حالت دوننا عوامل موضوعية كثيرة.

### كلمة مصر

ففي مصر، علي مسيل المثال، بدأت تبرز طبقة وسطى (أي البرجوازية) لازدهار نشاط رأس المال التجاري في القرنين ١٧، ١٨، وإعادة بناء شبكة للتجارة الدولية التي تربط بين عالم المحيط للهدى بعالم البحر المتوسط عبر البحر الأحمر ومصر. كما أخذ رأس المال للتجاري يلعب دورا بارزا في تجيير للزراعة (أي جعلها تجارية) والاستثمار في الصناعة، وتطوير للعمل المنزلي، وظهور درجة من تقسيم العمل. وفي

إطار هذه التطورات ازدهرت صناعة السكر في مصر تلبية للطلب الأوربي لها، وكذلك المنسوجات المصرية في أسواق فرنسا وهولندا وإسبانيا. وفي منتصف القرن الثامن عشر انقطعت مسيرة التطور لأسباب داخلية وخارجية منها سطوة المماليك في مصر الذين كانوا يتطلعون إلي دعم سلطتهم عسكريا لتحقيق قدر من الاستقلال عن الدولة العثمانية، أو ضمان بقاء السلطة في أيديهم علي الأكل، ولهذا أقتلوا التجارة والصناعة بالمكوس والضرائب، وشجعوا للتجار الأوربيين علي غزو السوق المحلية ومنافسة الإنتاج المحلي، وذلك نظير ما يدفعونه لهم.

وقد طالب الاقتصادي الكبير طلعت حرب في وقت مبكر من القرن العشرين بأداة فاعلة من أجل تراكم رأس المال الوطني وتوظيفه من خلال بنك وطني يلبي الاحتياجات الاقتصادية بعد أن زاحمت البضائع المستوردة للمنتجات المحلية. كما طالب بعدم قصر إنفاق المدخرات المصرية علي شراء الأرض الزراعية والعقارات، ونادي بالتصنيع وعدم الاعتماد علي المحصول الواحد وهو القطن. كما كان يدرك أن الاستقلال السياسي لا بد أن يصاحبه الاستقلال الاقتصادي.

ولقد استطاع طلعت حرب بوصفه طليعة للرأسمالية الوطنية في ظل احتلال أجنبي، وملكية فاسدة أن يقيم مشروعات احتضنت كل مجالات الإبداع المصري، ومنها السينما والمسرح.

ولم يكن من الممكن للاحتلال البريطاني أن يتيح للرأسمالية المصرية فرصة الازدهار والمنافسة، فبحي طلعت حرب عام ١٩٤١ عن إدارته لبنك مصر وأحل مكانه صديق الإنجليز الوفي حافظ عفيفي الذي أصبح رئيسا للديوان الملكي، وهذه دلالة رمزية واضحة علي أن العدو الحقيقي للاستعمار والملك هو الرأسمالية الوطنية.

وجاءت حركة الجيش لتمارس تجاربها المتضاربة حتي بلغت أخيرا مرحلة رأسمالية الدولة بمفاسدها المعروفة تحت اسم الاشتراكية العربية، أو السليمة، أو الحقبة! فقضت علي التطور الطبيعي للرأسمالية الوطنية. وعندما جاء السادات وارتبط بالمصالح الأمريكية أجهز علي آخر أمل للرأسمالية الوطنية التي أحل مكانها شركات التوكيلات والعمولات فيما يسمى بالانفتاح الذي أدى تلقائيا إلى ظهور فئة من رجال الأعمال المتخصصين في

---

استنزاف أموال البنوك والهروب بها خارج مصر، أو المكوث بها للحصول على العملات.

ما للحل أو ما للعمل إذن؟

ينبغي أن نقلل استهلاك الطاقة الكهربائية في الصراخ في الميكروفونات، وإسالة أنهار المداد في إعداد الخطابات والبيانات التي يمكن إيجازها في العبارة الشعبية الطريفة: شيلوه من فوقني لأموته (ارفعوه من فوقني وإلا قتلته!) والمقصود هو الآخر للعين الذي هو الغرب.

وبدلاً من ذلك علينا أن ندرس لماذا سبقنا، واستعمرنا؟ والإجابة هي أنه استطاع أن يقيم رأسماليته الوطنية، التي أدت إلي أن ينشئ كل إقليم من الأقاليم دولته للقومية، أي وطنه الذي يستوعب أمته، وأن يطور علمه وتكنولوجياه، وأن يرفع من قيمة المعصامية أو الفردية، ويسمح بالتعددية، وتداول السلطة، ومن ثم تزدهر جميع الآراء ومنها نقد الرأسمالية نفسها، وترويضها لحساب المواطنين وليس الإحسان للرعايا.



## الفصل الحادى عشر

### النقد الثقافى والماركسية

#### أولاً: الماركسية: إعادة ترتيب

لا نقصد بإعادة الترتيب ما يصانفنا اليوم كثيراً مما يسمى بإعادة القراءة أو القراءة الجديدة، لأن تلك الأخيرة تقضى إلى استخلاص دلالات جديدة من نصوص أو رسالة سابقة يقوم بها القارئ لللاحق بمفتاح شفرته الجديدة التي تنتمى، بطبيعة الحال، إلى اهتمامات ثقافته للراهنة ومطالبها. وربما تصلح القراءة الجديدة، بل لعلها تكون ضرورية بالنسبة لمجاليين رئيسيين هما اللاهوت والفن.

ففى اللاهوت، حيث يقر المؤمن بأن النص صالح لكل مكان وزمان، ينبغى على مفكر علم الكلام أو اللاهوت أن يعيد قراءة النص بمعنى أن يعيد تفسيره في ضوء متطلبات فكرية أو عملية لم تكن مطروحة في زمان النص الأول، ليتسنى له موقف معين بهدف التوافق مع النص، أو تبرير توجهات متعارضة لزماءه.

وكذلك الفن، لأن العمل الفنى بمثابة وجود جديد، أو واقعة جديدة مثل غيرها من الوقائع، فلتى من شأنها أن تبعث إشعاعات متجددة بقدر تأثيرها فى الناس، وبقدر ما تنبئه من متعة أو استيعاب لدى المتلقين عبر عصور متعاقبة، هذه الإشعاعات هي التي يحققها العمل الفنى في ثنائيا فائض الدلالة الذي يربو ويتراكم وفقاً لضروب للتوق وللنقد.

وللماركسية ليست لاهوتاً أو فناً، وبالتالي ليست في حاجة إلى إعادة قراءة بقدر ما هي في حاجة إلى إعادة ترتيب، أي تصنيف لعناصرها المختلفة.

ويبدو أن التسمية "ماركسية" لها وضع أكاديمي ونضالي خاص، مما يجعلها تسمية مراوغة تثير بعض الحيرة والاضطراب. فهي تنتمى إلى

شخص تاريخي توفي ١٨٨٣، وهي أعمال واجتهادات لعبقية فذة استطاع قبل وفاته في ذلك قتلاريخ للمحدد أن يطور، ويعدل ويغير للكثير من آرائه. ولقد قدر لمجمل هذه الممارسات والمؤلفات بعد وفاته أن تستقل قليلا أو كثيرا عن أوضاعها ومواقفها المحددة بالزمان والمكان. واغتربت عند بعض أنصارها أو خصومها على السواء، في صنفقة واحدة لا تميز فيها بين مجالات أو مستويات. وقد يتحول ذلك الاغتراب إلى للبحث عن محور أو مركز يعاد نمج الاجتهادات والممارسات حوله لتبدو غزارتها وتنوعها وتعدد مجالاتها وكأنها تنويعات على لحن أساسي. أو كثرة من الألفة والشواهد التي تقصص عن المقصد الأصلي لماركس، على نحو ما يكشفه لنا القارئ الجديد، مثلما صنع ألتوسير في محاولة إثباته للبنية العلمية، في فكر ماركس بأسره.

وتتباين الأحكام على صحة القراءة الجديدة بقدر موقع القارئ الجديد من الحزب الشيوعي، فإذا ما كان عضوا بارزا كانت قراءته إثراء للماركسية. وإذا ما كان خارج الحزب أدمنت قراءته بوصفها مراجعة للماركسية أو ردة عنها.

فضلا عن للقراءات غير الماركسية التي يتناولها خصومها، التي يكون بعضها سطوحيا سماعيا مثلما صنع هتلر في كتابه "كفاحي" وتبعه في ذلك كثير من كتاب العالم الثالث، حيث يجعلون من الماركسية فكرا متآمرا على تخريب للعالم وثقافته لصالح لليهود أو دعوة للإباحية والاحاد! ومهما يكن من أمر، فليس من الإنصاف أن تستوعب الماركسية بكاملها داخل نظرية علمية، أو يقال أنها منهج فحسب، أو حسبها أن تعامل كمذهب فلسفي.

ولا ريب أن ماركس ورفيق نضاله إنجلز قد تحدثا في كل ذلك، وفي أكثر منه، ولا يعجز أي ماركسي عن العثور على نص من نصوصهما للاستشهاد به في أي مجال أو موقف، فهنا ينبغي أن نتساءل: بآلية مقاييس أو معايير نلتزم عندما نختلف حول تقدير جدارة للنص الماركسي، أو صحته أو ملاءمته للمجال أو للموقف الذي يكون الاختلاف بصده؟

هل نأخذ بمعيار العلم، أم بميزان الفلسفة، أم بمقاييس الفن.. إلخ؟ إذا طمست الفروق بين معايير المجالات المختلفة، فإننا نضمّر افتراضا مسبقا، هو أن للماركسية دين من الأديان، وعلينا إما نقبل كل نصوص

ماركس ومعه إنجلز، مع التحوط بالمستبعاد ما نمسخه كل منهما من نصوص سابقة قبل أن يتوفاهما الله في تاريخ معلوم قدره الله ليكتمل به للدين، وتنم السعنة، أو نذكر ما جاءت به الماركسية في كل مجال وحسبنا القول: لكم دينكم ولنا دين!

ولا لحسب أن لحدا من الماركسيين يقبل هذا الافتراض أو ذلك. وليس الهدف من اقتراحنا بتصنيف التراث الماركسي أو إعادة ترتيب محتواه إعادة تقدير أو تقويم له، بل المساهمة في افتتاح اللحظة أو المرحلة التالية للعمل أو البحث فيما يتعلق بهذا التراث العظيم.

ويعتمد هذا التصنيف على رفض هيئة معايير مجال معين على سائر المجالات، لأن التراث الماركسي لا يمكن أن نفترض انتسابه إلى مجال واحد أو مستوي بعينه لمجرد أن شخصا واحدا هو الذي أنجزه. ولكل مجال هدفه الخاص وأسلوبه النوعي، وهذا هو ما يتيح لنا تمييز مجال عن آخر في نطاق المشروع للعام لصاحب التراث.

ويعني هذا منذ البداية، أن نستبعد الزعم بأن الفلسفة علم كلي ولا تختلف عن سائر العلوم إلا باتساع موضوع البحث، ويظل المنهج على هذا النحو واحدا في المجالين، ولا يحفزنا إلى هذا الاستبعاد دوافع التخصص الأكاديمي الضيق، بل تحديدنا لشروط التحقق من صدق فروضنا العلمية وقبولها للتراكم المعرفي، أو إمكان تجاوز للتأجيل العلمية واندماجها في اكتشافات علمية لاحقة.

فلا يكفي أن نطلق على أية افتراضات أو دعاوي نظرية مصطلح العلم لأن أصحابها يقدرون العلم أو يصفون مزاعمهم بأنها علمية، ولكن ينبغي أن نخضع أقوالهم لمعايير المنهج العلمي وإلا فندرجت تحت مجال آخر. كما لا يعني، في المقابل، لحسار مفهوم العلم عنها، بأنها أنثي أو أرقى من العلم، لأن لمجالاتها التي تنتمي إليها هدفها وأسلوبها، كما أن لها مشروعيتها الخاصة التي تحدد لنا إقرارها أو إنكارها.

ومن ثم، فليس من المبرر أن نسلم بتصنيف ماركس وإنجلز لأعمالهما، لأن محاور تصنيفهما مؤسسة على مقاييس عصرهما الذي ولي. ولذلك فتصنيفنا كذلك لا يدعي صحته المطلقة، لأنه أيضا مستمد من مقاييس عصرنا الراهن، فمن المعروف أن ماركس قد رفض علم الاجتماع الذي



اقترحه أوجيبت كونت لأنه في نظره محض إيديولوجية بورجوازية، ولم يعترف بعلم إنساني سوي للتاريخ.

فأما الفلسفة، فهي نظرة كلية شاملة وموقف أو اتجاه عام، وهي ليست وعاء يضم كافة العلوم الطبيعية والإنسانية الذي يمكن أن تفرغه للتخصصات. وليست حزمة من المعارف التي لا تثبت أن يفرط عقدها إلي علوم محددة، ولكن يظل لها موضوعاتها الخاصة مثل الوجود والمعرفة والقيم والواقع والإنسان... إلخ التي لا تصلح أن تكون موضوعا لعلوم متخصصة.

وتنشأ العمومية أو الكلية والشمول من جهتين: جهة الموضوع العام نفسه، أو أسلوب تناول الموضوعات أو التجارب الجزئية التي يمكن أن تكون موضوعا لعلوم متخصصة، ولكن الفلسفة تتطرق كلها لتؤلف تجريدا وشمولا أوسع وأعم، في نطاق نسق (أي مذهب) معين.

فهمة الفلسفة هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر ولكن عن طريق ما هو مجرد، وكلّي، وعام.

والنسق أو المذهب الفلسفي لا يظل مغلقا علي نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف هو الذي تتحدد للمشكلات الفلسفية وفقا لحركته. فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوما، والمشكلة، أية مشكلة، تصير مشكلة فلسفية لأن طائفة من الأسئلة مغلّالة تتجمع وتتشابك ملحة في طلب للجواب أو الحل.

ولا ريب أن هذه الأسئلة تعبير عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حدثت عليها أو أنتجت أوضاعا ثقافية مادية وروحية جديدة. بينما تنزع المشروعية للفلسفية عن موضوعات أخرى كانت فلسفية في الزمن القديم لاندرجها اليوم في موضوعات للعلم الطبيعي أو الإنساني.

وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه الافتراضات الواسعة، وليس الفروض، لأنها لا تقبل التحقق من صحتها أو كذبها موضوعيا لاتساع قضاياها. فكل عبارة عامة لاتتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه هي عبارة فلسفية مهما يبدو من مصادرتها أو لفتتها، وهذا هو ما يسمى بالتفلسف الشائع أو السدارج الذي نصطنعه جميعا. غير أن الفلسفة الرفيعة المستوى تلتزم بشرطين آخرين فضلا عن عمومية العبارات أو الأحكام، هما: الاتساق أي عدم التناقض في تلك القضايا، والنسقية أي قبول القضايا

للانتماج مع غيرها في نسق أي مذهب، يحدد علاقات معينة بين عناصره ووحداًته. والفلسفة منحازة، غير أن العلاقة بين الوعي للفلسفي والواقع المباشرة ليست علاقة شفافة، لأنها تطرح مشكلاتها في نطاق أعم فئات التصنيف، أي المقولات مثل للكون، والوجود والمعرفة وغيرها، كما أن هذا الطرح قد اكتسب استقلالاً نسبياً عبر تاريخ طويل من إثارة المشكلات، واقتراح إجاباتها وحلولها، علي الوجه الذي فتح لها أن تصنف في مذاهب وازعات وحقب فلسفية.

فالمذهب الفلسفي إذن نظرية شاملة تتطوي علي منطق عام صالح للتجريد والتركيب للنسقي. وعلي هذا النحو، لمذاهبها رغم عدم اعتراف أصحابها بذلك تمثل نوعاً من الأساق الاستنباطية (أي الأكسيوماطيقية)، مثل الرياضيات إلي حد ما، وخاصة الهندسة، لها مقدماتها العامة التي تترتب عليها نتائج متعددة في فروعها المختلفة. وبذلك تتميز الفلسفة عن العلوم الطبيعية والإنسانية، ولم يكن لنا أن نزع بذلك إلا بعد أن حققت العلوم الطبيعية استقلالها الخاص عن الفلسفة منذ منتصف القرن قبل الماضي علي وجه التقريب، ومن ثم تصنف المادية الجدلية في عداد المذاهب الفلسفية بحيث لا تكون نظرية علمية أو منهجاً عاماً.

وهنا يمكن للنظر في قضية قلب ماركس لهيجل، فأعتقد أن ما صنعه ماركس هو استخلاص منطق الجدلي من هيجل، ولكن ليس بالمعني الذي يستعمل فيه هيجل مصطلح المنطق لأنه عنده أكثر من المنطق، فهو يعده علماء، كما أنه لايفصل فيه بين المنطق، والمحتوي المعرفي، والمذهب.

أما ما أعنيه بالمنطق فهو لشد الجوانب النظرية وتجريداً، وأكثر قواعد الاستدلال عمومية ولكن دون محتوى معين، فهو إطار فارغ يختلف هدفه عن هدف المنهج. فبينما يهدف المنطق إلي طريقة العرض والبرهان، يستهدف المنهج الاكتشاف لأنه خطوات لها مسار معين يؤدي إلي محتوى معرفي لم يكن متضمناً في المقدمات.

أما ما يسمى بالمنهج الفلسفي، كالجدل الهيجلي، أو التحليلي، أو الفينومولوجي، أو البنوي، فليس منهجاً خالصاً، بل هو منحي approach، تختلط فيه الخطوات والمسار والنتائج الأخيرة (أي المنهج)، بوجهة للنظر المسبقة التي يصرح بها منذ للبدائية، وهي التي يعلنها

المذهب الفلسفي في مقدمات نسقه الاستنباطي الذي يتخفي في إهاب التقرير المعرفي، والعرض الوقائعي.

فما يسمى بالمنهج الفلسفي هو طريقة التعامل مع مفردات النسق الاستنباطي ومفاهيمه الخاصة وتحديد العلاقات بينها، وبالتالي يختلف عن المنطق الذي هو أكثر القوالب تجريدا وشمولا وعمومية، لأنه إطار فارغ معد للاستلاء سواء في الفلسفة أو العلم أو الحياة اليومية بوصفه أنماطا للاستدلال وقواعد للتحويل من المقدمات إلى النتائج.

فما أخذه ماركس من هيجل هو المنطق الهيجلي الذي يصنع قطيعة كاملة مع منطق أرسطو.

وحينئذ يتيسر لنا تصحيح للتفسير المشهور بأن ماركس قد أخذ عن هيجل النواة العقلية ونزعها عن الغلاف الوهمي، وهو الذي فسرها للتفسير بأنها فكرة الجدلية أي العملية دون فاعل أو ذات بحسب تعبيره. فلو أخذنا هذه العبارة علي وجهها المباشر فقد تدخلنا في بنيوية وضعية بما تتطوي عليه من محتوى معرفي محدد، ولعل الأفضل أن نفسر ذلك علي أنه المنطق، لأنه مجرد، ولأنه يستبعد للذات أو الفاعل بحكم التعريف الذي أسلفناه.

أما العلم، سواء في الطبيعة أو الإنسان، فيختلف عن الفلسفة في أنه المشروع أو المجال الوحيد الذي يتيح الاتفاق في وجهات النظر إلي موضوع الدراسة عن طريق الاتفاق فيما يوديه الباحثون المختلفون من إجراءات. فهو الاتفاق علي الطريقة التي تتكش بها الخلافات كي تحسمها كلما كان ذلك متيسرا. فهو إذن منهج ينتج محتوى معرفيا وشرطه إمكان تحقق الموضوعية التي يصبح تعريفها الإجرائي: ما يمكن الاشتراك في إنجازه أو سلوك نفس الطريق لبلوغ نتاجه، أي هي ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين، وهذا هو ما نجد في النموذج الناجح للعلوم الطبيعية المنضبطة. غير أن العلوم الإنسانية أو الاجتماعية - والمعني واحد - تحاول أن تبلغ نجاح العلوم للمنضبطة، ولا أقول لاحتذاءها، في بلوغ الموضوعية العلمية، ولن يتم ذلك إلا بتوفر شرطين:

١- التساوق أو التوافق المنهجي بمعنى إمكان رد المناهج المختلفة حاليا في العلوم الاجتماعية، وقابليتها للترجمة إلي خطوات وإجراءات يمكن

أن يؤديها أي باحث مهما أنكر المتحي أو الإطار للنظري المرجعي الذي يقترح تلك المناهج المختلفة.

٢- التكاليف القيلبي الذي يعني الاتفاق علي التعريفات الإجرائية للمؤشرات الخاصة indicators بالمفاهيم المستخدمة، بحيث يمكن أن ننسبها إلي مقام مشترك يتيح المقارنة الدقيقة علي أساس القياس بنفس الوحدات. وعلي هذا الوجه ينتج المنهج نتائج نظرية يمكن أن يتجاوز بعضها البعض بحيث ينتقل العلم من مرحلة إلي أخرى، ولا تتحول نظريته إلي عقائد أو مذاهب تقرر بأسماء أصحابها، وروادها الأوائل..

وهنا يمكن القول بأن ما قدمه ماركس في كشف سر الإنتاج للرأسمالي من خلال فائض القيمة هو نظرية علمية تخضع لمعايير العلم، وبالتالي ليست فلسفة، وليست مذهبا عاما، كما يؤثر بعض الماركسيين إطلاقه علي الماركسية، فهو قول أشبه بشعار "الإسلام هو الحل" من جهة التعميم الفضفاض الذي يضم كل شيء ولا يميز أي شيء.

ينبغي إذن أن نفرق في التراث الماركسي بين ما هو علمي وما هو فلسفي، فالفلسفة بطيئة النمو لأنها شديدة العمومية، بينما للعلم سريع التطور وتقلب معارفه من فترة لأخرى، وتتجاوز نظرياته بعضها البعض، وتفسح الطريق أمام تغيرات أكثر استيعابا وصدقا. ودمج الفلسفة بالعلم فيما يسمى الفلسفة العلمية مخاطرة بالفلسفة والعلم معا، فالفلسفة حينئذ تفرض علي العلم أن يتريث في تطوره بحيث تلتزم خطواته قضبان الفلسفة الحديدية حتي لا يخرج عن الخط المرسوم الذي وضع تصميمه في مرحلة سابقة، وحسب العلم في الفلسفة العلمية أن ينصرف إلي مجموعة من الاجتهادات والتأويلات التي تدور حول النصوص الأصلية للمؤتي العظام.

فالتوحد أو المزج بين دوري الفلسفة والعلم لابد أن ينزلق بالتراث الفلسفي إلي التحول إلي لاهوت عصري. فالفلسفة العلمية تلتقي بين وظيفتين متباينتين تلفيقا قد يؤدي في نهاية الأمر إلي أن تبطل الواحدة مفعول الأخرى. فهي تحاول الاحتفاظ بوظيفة الفلسفة كجمال يمكن أن يستمر ويدوم مادامت إطارا شاملا من الافتراضات الواسعة، والتوجهات النظرية التي لا تستوجب تحققا مباشرا يكشف في المدى القصير صحتها أو بطلانها، كما تستر برداء العلم وتنسب بطابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظريته

وقوانيسه أن تتجاوز بعضها بعضا لكي تبلغ صيغا أدق تفسيراً، أو لوسع احتواء لحالات متعددة متجددة.

وهي بذلك تقصد الأمرين معاً، فهي بوصفها فلسفة تعجز عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت خطوها، وضيق من شمولها بتعلقها بصحة نظرية أو نظريات علمية معينة نجحت أو راجت في عصرها، أو بارتئانها بقوللين محددة، أو للترامها للصارم بأدوات وقواعد منهجية كانت صالحة في عصرها.

ويقدم لنا تاريخ الفلسفة مثالا علي ذلك بفساد المشروع الكانطي في نقد العقل الخالص بقيامه علي مبادئ فيزياء نيوتن التي تقوضت دعائمها بضربات للنسبية العامة للمكان والزمان للمطلقين. ولا يعني هذا أن النموذج النيوتنوي للطبيعة قد أعلن إفلاسه تماما، بل يعني أن النظرية النسبية قد تجاوزته، أي أنه صالح كحالة محدودة من حالات تطبيق النسبية، وإذا حاول الخروج إلي أبعد من ذلك يكون باطلا. وهكذا الحال في التحليل العلمي للرأسمالية عند ماركس، يصدق علي حال الرأسمالية وأوضاعها التي عاصرها، ولكنه لم يعد صالحا لما تطورت إليه للرأسمالية بعد ذلك. وما دمنا قد اعترفنا بعلمية النظرية فلا بد من الإقرار بقابليتها للتجاوز، وإلا جعلنا منها فلسفة أو لاهوتا.

ولأن الفلسفة العلمية تستعير لنفسها صفة العلم، فقد فرضت عليه أن يكف عن اكتشاف الجديد، وعلي العلماء أن يصوغوا نتائجهم بحيث تتسق مع تأكيدات الجهات العليا. وثمة نص موجز محكم لماركس في مقدمته للطبعة الثانية للمجلد الأول لرأس المال، قد يلقي ضوءا علي ما أود للدفاع عنه:

"بعد للنقاط المادي بالتفصيل، وتحليل الأشكال المختلفة للتطور، وتتبع ارتباطاتها للدخلية، فهذا وحده يمكن للحركة الفعلية أن توصف علي نحو ملائم، وإذا ما نجحنا في ذلك، أي إذا انعكست حياة موضوع بحثنا بشكل مثالي في المرأة، فإن الأمر يبدو وكأننا كنا نملك من قبل مجرد بناء قبلي" يتبين من هذا النص مستويان:

الأول: هو مستوي منهج البحث والثاني مستوي طريقة العرض، وهذا الأخير هو الذي يوهم بوجود نموذج جاهز وسابق للمعرفة والبحث وصالح بالتالي لكل مكان وزمان، وهنا تبدأ الدوجماتيكية الجامدة ويشرع الخلط بين

الفلسفة والعلم، وتنشط للقراءات الجديدة لكي توصل نظريته العلمية، ولا أقول فلسفته، حياتها مع المعطيات الجديدة التي لم تعد ثلاثتها، بدلا من تجاوزها. أما المادية للتاريخية، فليست بديلا لعلم الاجتماع أو أية علوم اجتماعية أخرى لأنها أمشاج من فلسفة وجود تجعل الصراع طبعة الأصلي بين الإنسان والإنسان في مرحلة ما قبل للتاريخ الإنساني حيث المجتمعات الطبقيّة، وبين الإنسان والطبيعة عندما يبدأ التاريخ للإنسان بإلغاء الطبقات، ونظرية معرفة والحق، أي مادية، يمسق الوجود فيها الوعي ويقف مستقلا عنه، وفلسفة تاريخ تحدد له مساراً حلزونياً جديلاً، بل ويفلق في نهاية الأمر دائرة بدأت بالشيوعية البدائية وتنتهي بالشيوعية. ولكنها أي للمادية التاريخية، تحمل في جوفها افتراضات واسعة يمكن أن يغزل منها فروض علمية لعلم الاجتماع والتاريخ.

ولا يزعم التصنيف أو إعادة ترتيب ما يخص الفلسفة وما ينسب للعلم أنهما منفصلان لا شأن للواحد منهما بالآخر.

فللفلسفة دورها الخاص بالنسبة للعلم من حيث نقد هي دائم له، وطرح لمشكلات جديدة. كما أن العلم يؤثر في تطوير الفلسفة في المدى للبعيد، لأنه بفقلاته الثورية يقضي إلى إعادة للنظر في طرح المشكلات الفلسفية، على النحو الذي يكون فيه عاملاً حاسماً في تقسيم تاريخ للفلسفة إلى عصور متميزة.

وتبقى كلمة فيما يختص بالإيديولوجية، فليست الإيديولوجية مجالا مستقلاً بين مجالات الفلسفة والعلم، فهي للوسط أو السياق الذي يحيا فيه منتج الفلسفة أو العلم أو أية ممارسة أخرى، وتفيد في تفسيراتنا لللاحقة لهذه المجالات والممارسات بعد إنجازها، كما أنها حافز يسبق أو يساوق الفعل الإنساني للمبدع في كافة تحليلاته.

وأغلب الظن أن أفضل مجال لدرستها هو علم اجتماع المعرفة حيث تدعّن للبحث وفقاً لأدوات العلم ومعاييرها، بدلا من تنصيبها أقنوماً، أو كيلاً، أو حتى شبحاً مروغاً تقام له الندوات والمؤتمرات، ويملاً للكثير من الصفحات والمجلدات.

## ثانيا: ماركس واللاهوت الإيماني

ليس حديثنا اليوم فقرة من فقرات برامج الاحتفال بسقوط الاتحاد السوفييتي، لأن ماركس الذي يعيننا هنا ليس هو بعينه الذي صادرته السلطات السوفيتية علي نحو ما صودر أرسطو لحساب الكنيسة في العصور الوسطي، وكان الحرق علي الصليب جزاء من يقترب جريمة مخالفته مثلما حدث لبطرس الشهير بالمقتول في تاريخ الفلسفة.

فلقد كان الاتحاد السوفييتي رأسمالية دولة فاشية ذات شعارات اشتراكية، وكانت تحكمه فئة من البورجوازية البروقراطية التي تملك اتخاذ القرار في استخدام أدوات الإنتاج لصالحها المباشر، ولو ظل ماركس حيا لأدانه السوفييت بالارتداد عن الاشتراكية العلمية، كما صنع لينين مع كاوتسكي قائد الدولة للثانية الذي أصبح اسمه رسميا للمرشد كاوتسكي (لاحظ المصطلح اللاهوتي).

ولكننا نستلّف ما يدّناه في حديثنا السابق "الماركسية: إعادة ترتيب" لنكشف بعض ما يترتب علي الخلط بين اللاهوت والفلسفة والعلم في درس التاريخ. فلا شأن لنا بماركسية الاتحاد السوفييتي، كما لا شأن في تقديرنا للديموقراطية بسقوط ما يسمى بالديموقراطيات الشعبية، كما لا علاقة للإسلام بنجاح أو إخفاق للجمهورية الإسلامية في إيران أو أفغانستان أو موريتانيا والسودان، والقياس مع الفارق للهائل بطبيعة الحال.

## ١- العقل والمنطق

ليس العقل كيانا، أو عضوا، أو حاسة، والاستخدام اللغوي هو الذي يغرنا بهذا الاعتقاد، فالإنسان في عمليات الاتصال والتواصل داخل جماعته يستخدم ألفاظ اللغة التي تطورت عن الإيماءات والإشارات والصيحات. ونظمت نسقها الخاص للتعبير والتخاطب، كما حدث ما يماثل ذلك في سائر أنظمته ونساقه الثقافية أو الحضارية التي يرتب بها جوانب حياته في الأسرة أو الاقتصاد أو السلطة أو غيرها. وفيها تتحول وحدات التعامل الاجتماعية إلي مفردات للتداول والتواصل التي تحدد بدورها أسلوب التفاعل الاجتماعي.

فالإنسان يختلف عن الحيوان في تواصله مع أفراد نوعه باللغة التي هي منظومة علامات أو رموز، علي حين أن الحيوان في تواصله يستخدم

أفعالا حسية قريبة الصلة بما يريد أن يبلغه لأفراد قطيعه أو سربه عن طريق الحركات أو الرائحة أو الصيحات، وليس في وسعه أن يتعامل مع أشياء الطبيعة أو يعبر عنها في غيابها. بينما يستخدم الإنسان للكلمات - أو الإيماءات - وهي نوع من التمثيلات، أي إعادة الحضور أو استعادة المثل، أي للتعامل مع الغياب بما يستحضره من أدوات الاتصال الرئيسية لدى الإنسان. ولكل مجال أو فاعلية إنسانية في زمن معين أو مجتمع بعينه الإطار الخاص للتواصل الذي يتطور ويتبدل بدرجة أو بأخرى.

وتتراتب أو تتصاعد تلك الأطر التواصلية في درجة عموميتها حتى تصل إلى أكثر الأطر عمومية وتجريدا، وهو إطار الاستدلالات المنطقية الفارغة من المحتوى. والقابل من ثم للتطبيق على كل مجال وفاعلية بموجب اتساعها، وشمولها، وتجريدها، وهي تعني الانتقال من مقدمة إلى نتيجة تلزم عنها.

وهذه للعملية، بما تتطلبه من شروط وقواعد وتعريفات هي التي نسميها عقلا. ولأنها لا تتطور أو تتغير إلا عبر حقب زمنية متباعدة جدا، رسخ الاعتقاد بأن لها منتجا هو العقل الذي لا بد أن يكون واحدا، وثابتا، وأزليا، بينما هو الإطار أو النمق أو النظام الذي يتبوأ قمة أطر للتواصل بين البشر بوصفه أعم القواعد أو القيود الملزمة لعضوية الإنسان الصحيحة في مجتمعه، وإلا عد مجنونا وأقرب إلى الحيوان. فهو إذن، كما يتجلى في منطق، أدنى إلى طبيعة اللغة، ولذلك يواصل للباحثون في الفلسفة والمنطق والرياضيات جهودهم المضنية في صوغ تعاليمه التي لا تكف عن التوسع والشمول.

ولذلك نجد تطورا في رموز للمنطق وقواعده كما تتبدى عند أرسطو، ولينبسط، وكلاط، وهيجل، وأخيرا المنطق الرمزي، أي الرياضي. فالعقل إذن اسم يطلق على مجموعة من الأنشطة والوظائف لأنه أعم قواعد للتداول والتواصل، وليس شيئا في ذاته، أو جوهر بعينه. وليس هو كما قال ديكارت أعدل الأشياء قسمة بين البشر. واللغة المعتادة، أي اللغة الطبيعية، أو الشبئية هي التي أدت إلى هذا الخلط، لأن هذا هو شأنها دائما لمحدودية قواعدها في الإعراب والتصريف. ولعل وصفنا لأمر من الأمور بأنه غير معقول يكشف عن صحة ما ذهبنا إليه عندما نصف بذلك كل ما يخرج عن القواعد المألوفة التي يلتزم بها الجميع في أي مجال من المجالات.



فقوانين العقل، إن صح أن له قوانين، هي قواعد أو معايير يمكن أن تطبق أو تخرق، وليست قوانين علمية تصف وتفسر، بل هي قوانين تشريعية تبيح أو تحظر.

وتتطور قواعد شفرة العقل بوصفه أعم أطر التواصل وفقاً لما يغلب على مسار الثقافة، أي أسلوب الحياة الإنساني، من صيغة أو نزعة مركزية تحدد المنظور الشامل لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقات البشر فيما بينهم. ويبدو هذا، على سبيل المثال، في سيادة النظرة الإحيائية animism قديماً بحيث يضاف الروح أو النفس على كل كائنات الطبيعة، أو في غلبة النظرة البيولوجية التي تميز بين الفرد والنوع والجنس في كل الأشياء كما نجدها واضحة بارزة في منطق أرسطو، وكذلك في تعقد النزعة الحيوية vitalism التي تقاضل بين الكائنات بحسب نزوع كل منها إلى كماله الخاص، ومن ثم يسمو كمال للنوع الذي يشمل الأفراد على كمال الفرد أو الشخص.

ويبدو هذا جلياً لدى هيجل في الصيرورة وتوحيده بين الشمول والعينية، كما تأثر كلاط بالنزعة الميكانيكية التي سيطرت في عهده، ونجد في الفكر الإسلامي عند الفارابي وابن سينا وغيرها هيمنة النظرة السلطوية للتراتبية التي تقسم للكائنات إلى رؤساء وتابعين...إلخ.

فثمة إطار مرجعي يمثل الأفق البعيد الذي يحدد قواعد العقل أو ما يمكن أن يترادف مع المنطق بوجه أو بآخر. ولذلك نتوقع دوماً تطور العقل وفقاً لتطور الإطار المرجعي العام الذي لا يظهر نفسه صراحة أمام الفكر والسلوك الإنساني للواقعي. ويمتفرق هذا التطور غير الملحوظ، زماناً طويلاً بحيث لا يبدو كتغير مباحث إلا على مستوي للتنظير الفلسفي والمنطقي. غير أن البشر العاديين يظلون في حياتهم اليومية وتصرفاتهم المعتادة على ولاء للأساليب المنطقية السابقة على التطور الجديد حتي يأنه أحفادهم بدرجات متفاوتة. والمنطق المسائد الآن هو المنطق الرمزي أي الرياضي الذي يستجيب لمطالب للتنظير العلمي الحديث، وهو بذلك أوسع وأقدر من أنواع المنطق الأخرى التي عجزت عن فصل المحتوى المادي للمعرفي عن الصورة للمنطقية المجردة، وأصبحت تلك الأنواع السابقة من المنطق حالات محدودة من حالات تطبيقه. فالمنطق الأرسطي، على سبيل المثال، يمتدح كنه داخل حساب للفئة في المنطق الرياضي، وبذلك تيسر

لهذا المنطق أن يوسع من قاعدة الاستدلال بإضافته لحساب الفئات، حساب الدالات، وحساب القضايا، وحساب العلاقات، وهو ما يزال يتطور ويمتد. وعسي أن يصلح ما تقدم توطئة ومدخلا للحديث عن العلم والجدل لدي ماركس.

## ٢- الجدل والعلم

عندما يقول ماركس أو إنجلز أن التصور المادي للعالم يعني ببساطة تصور للطبيعة علي نحو ما هي عليه دون أية إضافة غريبة عنها، فإما أنه يعني شيئا محددا، أو قد لا يقصد شيئا علي الإطلاق. فتفسيرها علي أن ماركس يقدم تفسيراً أو تصوراً conception (أي مجموعة من المفاهيم المترابطة) يحاول أن يفهم الطبيعة بمقتضاه دون أن يفترض كائنات زائدة عنها، هو قول لا يضيف شيئا ولا يعبر إلا عن نيته ورغبته في ألا تكون مفاهيمه التي يفترضها قد انطوت علي ما هو أكثر من الطبيعة، وذلك لأنها رغبة يشارك فيها للناس جميعا دون استثناء، كما لا تفرق باحثا عن آخر، ولا تصف طريقة معينة من طرق البحث لأن أصحابها جميعا يتمنون ذلك، ولكنهم يختلفون في تصوراتهم وفروضهم التي يقرحونها، ولابد من تحديد القواعد والمعايير المنهجية التي تتحقق بموجبها.

يبقي إذن أن ماركس يعني بعبارته شيئا محددا يميزه عن غيره، وهو أن تصوره المادي يعكس الطبيعة بدقة وإحكام، وأن نظريته هي المعادل أو النظير الفكري للواقع الموضوعي.

غير أن ذلك يفترض أنه قد عرف مقدما وقبل البحث ما هو الواقع الموضوعي، ثم قارن بين هذا الواقع الذي يعرفه سلفا وبين تصوره المادي فوجد أن ما يعرفه من قبل هو بعينه ما تصوره في نظريته، وإلا لما أصدر هذا الحكم القاطع بأن التصور المادي الخاص به، هو تصور للطبيعة كما تكون عليه. ولكن كيف يتيسر لكائن ما أن يجمع بين علم الله الكلي الشامل، وبين اجتهد الإنسان في محاولاته لبلوغ قدر من العلم؟

ألا تسطوي تلك النظرة علي نزعة صوفية لاهوتية تملك اليقين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟

وربما يشرح الماركسيون تلك العبارة بأنها تؤكد فحسب أن للتصورات المادية تشير إلي أمور ذات وجود موضوعي خارجي مستقل عن الإدراك

أو الوعي. حقا، هناك الموضوعات المستقلة عن تصوراتنا، ولكن من أدرانا بأن تصوراتنا عنها صحيحة؟

قد يكون الرد سريعا بسيطا: "حقيقة حلوي البونديج في التهامها"، وهي عبارة ماركسية مشهورة، وكأنهم بهذه الوصفة اليسيرة قد حلوا مشكلة المعرفة العلمية علي نحو نهائي قاطع.

إذن، إذا كان الأمر كذلك، فحقيقة الشمس هي ما نراه من قرصها المتحرك في السماء، وحقيقة النجوم هي تلك للمصلييح الخافتة التي تتبرقبة السماء، وحقيقة الرسمالي هي منقذ للعامل من البطالة... إلخ.

فالعلم لا يقوم علي هذا المعيار للملاذج البسيط لأن موضوعات المعرفة ليست من هذا النوع الذي تحسم فيه الحواس والجوارح، ولابد أن نتعامل مع مقاييس البونديج هذا علي أنه محض دعاية لا تليق بالعلم أو الفلسفة، وذلك لأننا لا نفهم شيئا من إدعاء مطابقة الواقع لأننا لا نملك مسبقا، أو ليس لدينا ما يحسم نهائيا فيما يكون هو الواقع، لنعود ونفارقن أو نطابق بينه وبين فكرتنا عنه.

وقد وقع نيوتن في هذا الخطأ نفسه، ليس في إجراءاته العلمية ونتائجه الخطرية، بل في تصوره أو فلسفته عن العلم عندما قال: أنا لا أصطنع للفروض وذلك لأنه كان مقتنعا آنذاك أن مفهومات نسقه أو نمونجه العلمي مستمدة مباشرة من الواقع أو خبرته للصيقة به، أو هي مستعارة من التجربة. ولقد عرفنا فيما بعد أن مفهوماته لم تكن مجرد تجريد من خبرة حسية، بل هي ابتكار عقلي نجح إلي حين، حتي جاء أينشتين فأثبت أنه من الممكن لنا باستخدام مبادئ ومفومات أسلمية شديدة الاختلاف عن مبادئ ومفومات نيوتن، أن نصف المدي الرحيب الذي يشمل معطيات الخبرة، بإصافا يفرق كل حد إذا ما قررنا بما قدمته لنا مبادئ نيوتن ومفوماته.

وقد ترتب علي الاعتقاد بتطابق المفومات العلمية مع الخبرة، لنزلاق بعض الفلاسفة إلي استخلاص نتائجها بحيث أصبحت هذه المفومات تعبيرا عن بنية الواقع نفسه أو ماهيته أو جوهره، بل وبنية العقل أيضا التي تقوم علي ضرورة باطلية لا تتخلف. فكان القانون العلمي الذي يصوغه العالم في مرحلة من مراحل تطور العلم، باطن في الطبيعة نفسها بمقتضي ضرورة أرادهما الله للعالم المخلوق علي هذا النحو، كما نجد مثل ذلك لدي المعتزلة في علم الكلام، أو أن القانون مفروض علي العالم وفقا لمشئنة الله التي

توجهه كيف أراد كما زعم الأشاعرة، بل إن نيوتن نفسه كان يعتقد ذلك للرأي في كتابه "المبادئ للرياضية للظسفة للطبيعة".

وسواء كانت النظرة إلى القانون أو المفهوم العلمي علي هذا النحو أو ذلك، فقد كانت نظرة متعجلة إلى تطور العلم جعلت من مرحلة من مراحل تطوره ختاماً نهائياً للمعرفة، وتحولت فيه الاجتهادات الإنسانية، في المعرفة إلى أقانيم مقدسة.

ويكشف تطور المعرفة العلمية، وخاصة في الفيزياء النظرية بعد الثورة العلمية الثانية، أن علم الطبيعة (الفيزياء) ليس هو الطبيعة، وأن ثمة مسافة بين الطبيعة والباحث في الطبيعة هي التي تسمح له أن يضيف فاعليته الخاصة في البحث عن طريق افتراض نموذج أو بنية خاصة تري وفقها الوقائع. وتقدر أهمية ذلك النموذج أو تلك البنية باستيعابها لما هو مشاهد من تفاصيل عديدة حتي يأتي عالم آخر فيقترح بنية أو نموذجاً أكثر استيعاباً من السابق الذي برزت وقائع جديدة لاتقبل احتواءها داخله، وهكذا إلى غير نهاية منظورة.

فثمة مستويان، لكل منهما لغته الخاصة في التعبير عنه: مستوي الإدراك الحسي، وملامسة اللغة الشبئية أو اللغة للطبيعة التي نتداولها في حياتنا اليومية، ومستوي التصور الذي يهدف إلى التحليل والتفسير، ويعتمد علي مفهومات أو تصورات ترتبط فيما بينها بعلاقات معينة تجعل منها نسقاً أو نموذجاً أو بنية. ولغته هي ما يمكن تسميته بما وراء اللغة (ميتالغة) أو اللغة الشارحة، ولأن هذه اللغة الأخيرة تستخدم في كثير من الأحيان ألفاظاً من اللغة الشبئية، فإنها عرضة للخلط بين المستويين، مستوي الأشياء، ومستوي معرفة الأشياء، فكانها نوع من المجاز الأدبي الذي لايحمل قيمته الجمالية أو الفنية إلا إذا اندرجت مفرداته في نسق جديد وعلاقات جديدة بينها.

لذلك ينبغي لنا عند الحديث عن المعرفة العلمية أن نميز بين عالمين: الأول عالم الحس، أي عالم الأشياء والمعطيات الحسية، والثاني هو الصورة أو النسق العلمي المعرفي الخاص بكل فرع من فروع العلم. فالذي تعنيه الفيزياء مثلاً بوقوع حادث ليس هو العملية الفردية الفعلية للقياس التي تتضمن دائماً عناصر عارضة وغير جوهرية، بل تعني في الفيزياء مجرد عملية نظرية بيقينية (أي يقينية بالنسبة للعلاقات المحددة بين عناصر

للتسوق)، وهي بهذه الطريقة تستبدل بعالم الحس المعطى لنا مباشرة عن طريق أعضاء الحس أو أدوات القياس التي تدعم أعضاء الحس، تستبدل بعالم الحس هذا عالم آخر هو صورة للعالم الخاصة بالفيزياء أو في الفيزياء. وهو بناء نظري تصوري، كما أنه بناء تحكمي إلى درجة معينة، ومبتكر بهدف تجنب طريق اللاتيقن الذي ينطوي عليه كل قياس فعلي، ومن أجل إمكان قيام علاقة متبادلة بين المفاهيم العلمية.

ويترتب على ذلك أن يكون لكل مقدار فيزيائي مقيس معنى مزدوج، الأول هو ما يعطيه القياس مباشرة، أي ما يخضع للمشاهد الحسية، والثاني هو ما يكون مترجما في صورة العالم الخاصة بالفيزياء. ولا تشمل تلك للصورة المقادير التي تخضع للملاحظة فحسب، بل تنطوي على مكونات ليس فيها سوي دلالة غير مباشرة لعالم الحس، وهي ما تسمى بالمفترضات constructs) وافق مجمع اللغة بالقاهرة على اقتراحنا بهذه الترجمة في الدورة الثانية والخمسين ٨٥-١٩٨٦) وهي التي لا تخضع بذاتها للملاحظة والتجريب المباشر، ولكنها ضرورية لتفسير الوقائع والمعطيات المشاهدة مثل الجاذبية والأثير وغيرهما.

وإن يخضع المعنى الأول للغة الشبئية أي لغة التعبير عن الأشياء، بينما يتبع الثاني للغة للشارحة، أي لغة التصور والتفكير في الأشياء.

وقد نضرب مثلا يوضح اللغة للشبئية واللغة للشارحة في رؤيتنا للون الأزرق في السماء أو المحيط، فهذه لغة شبئية، أما اللغة للشارحة، أي للغة العلمية، فتتكر وجود ذلك اللون على نحو ما تشاهده كيفيا وتحيله إلى أطوال موجية معينة.

ولقد صنع ماركس ما يشبه هذا إلى درجة كبيرة في تحليله للنظام الرأسمالي وتصوره لمراحل تطور المجتمع عندما افترض نمط الإنتاج، والقوي المنتجة وعلاقات الإنتاج، والبنية، والبنية العليا، وفائض القيمة وغيرها فهي مسائل لا تخضع للمشاهدة المباشرة، ولكنها تشكل نموذجا يفسر كثيرا من الوقائع التاريخية بجلاء وبساطة. ولقد اعترف ماركس في مقدمته لرأس المال بأن أدوات المنهجية في تحليل التاريخ التي تقابل، كما يقول، الأجهزة المعملية في العلوم الطبيعية، هي التجريد، ولكنه ما لبث أن قال في مواضع أخرى كثيرة إن ما افترضه هو اكتشاف للماهية والجوهر والعلاقات الباطنة للضرورة وهو ما لا نوافقه عليه.

ويعني هذا في نهاية الأمر أن العلم لا يقدم صورة الطبيعة دون إضافة غريبة، بل هو نفسه إضافة غريبة عن الطبيعة. فلكي يعرفها، أو بعبارة أخرى، لكي يسلك الإنسان فيها طريقه بنجاح، لابد أن يفرض عليها تصورات الخاصة التي تتفاوت في درجة استيعابها ونجاحها، ولكن دون أن يزعم أن ما يقدمه من تصورات هي الطبيعة نفسها، بل هو مدي علمه بها الذي هو فاعلية إنسانية تنمو وتزكو إلى غير حدود. أما إذا اعتقد أنه يقول كلمته النهائية وأنه صوت الطبيعة ومرآتها فإنه ما يلبث أن يتحول إلى ضرب من اللاهوت أو الميتافيزيقا، ولذلك نجد أن ما يستمر من العلم هو المنهج الذي ينتج نماذج وأطرا متفاوتة، وليس المحتوي المعرفي بقوانينه ونظرياته.

ورغم أن ماركس قد رفض الميتافيزيقا إلا أنه استبدل بها ميتافيزيقا أخرى، فما رفضه من الميتافيزيقا متابعا بذلك هيغل، تصور للعالم مشقتا مفرقا متعددًا، وساكنا مستقرا، وتصور الأشياء تامة ثابتة ومستقل الواحد فيها عن الآخر. بينما يرى ماركس للعالم علي نقيض ذلك، ويطلق علي نظريته الخاصة عن العالم المنهج الجدلي كما صنع هيغل من قبل، مع اختلاف بينهما في اللبديّة أو الأولوية. فجعلها ماركس المادة، وانطلق هيغل من الفكرة. فالتناقض الباطن المحايث للأشياء هو طبيعتها وماهيتها ومصدر تطورها بحيث يجعل من الأشياء عمليات في صيرورة. ويقوم المنهج الجدلي عند ماركس إلى جانب التناقض علي قانون تراكم للتغيرات الكمية يؤدي إلى تحول كمي، ولقانون نفي النفي.

وهو لا يجعل منها خطوات تؤدي إلى المعرفة بقدر ما هي وصف للوجود (أي المادة التي هي في حركة) سواء في الطبيعة أو للتاريخ الإنساني. وبضربة واحدة وحد ماركس بين طريقة فهمنا للأشياء، وأسلوب وجود تلك الأشياء.

أي أنه صاغ نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا) وكذلك المنطق في نميج واحد. فكل ما هو واقعي هو عقلي وكل ما هو عقلي هو واقعي أيضا كما يقول هيغل، علي أن نترجمها في الماركسية إلى: كل ما هو موجود في الواقع يطابق تصور ماركس عن الواقع، وتصور ماركس عن الواقع يطابق ما هو موجود في الواقع!

وأظن أن العبارة الشهيرة: التصور المادي للعالم هو ببساطة تصور الطبيعة على ما هي عليه دون إضافة غريبة عنها هي تنويع على نفس النغمة.

فقوانين الفكر الإنساني تتطابق مع قوانين الطبيعة وليس غير قوانين للجدل أصلح لهذا لأنها تقدم لنا الضمان الذي يشبه ضمان الصديق الإلهي عند ديكارت الذي يكفل له ألا تكذب وقائع العالم مبادئ الفكر لديه. إلا أن ديكارت رغم طموحه وغروره الماثور عنه، كان على غير يقين من للتطابق بين المجالين، ولذلك للتمس ذلك اليقين من صدق الله الذي لا يخذع عباده. غير أن ماركس بيقينه للجدلي الراسخ استرد ذلك الضمان الذي اغتصبه إله ديكارت من قبل وأحل مكانه (التناقض) ذلك الإله الصانع عند أفلاطون، والمحرك الأول، عند أرسطو. بل إن انجلز يزيد عليه في كتابه ضد دهرنج فيقول أن التناقض أيضا باعث الحياة، أي للخلاق.

وكان لابد للتناقض في هذا التصور الجدلي للمهيم على الوجود والمعرفة والحياة، أن يتجاوز دلالاته المطلقة المعروفة ليمس كل شيء ويكرس كتسمية تطلق على أي اختلاف، أو تضاد، أو تميز، بينما كان للمنطق التقليدي الذي نستخدمه في استدلالنا وتفكيرنا قبل الهداية الجدلية، مقصورا على وصف أحكامنا على الوجود، ولم يكن صفة للوجود نفسه، فيكون للتناقض بين قضيتين إذا اختلفنا في الكم ولكيف معا فلا تصدقان معا ولا تكذبان معا في نفس الوقت، وبفلسفة الاعتبار.

ويعني للتناقض ببساطة افتقاد الاتساق، والغريب في الأمر أن هيغل وهو يعرض منطق أو جدله كان يقدمه بطريقة أراد لها الاتساق بالمعنى المنطقي للمألوف حتى لا يتهمه قراؤه بالخرف والتخليط. غير أنه لم يكن في الحقيقة يقدم منطقاً بقدر ما كان يقدم آراء علمية وفلسفية، وكان يستخدم أمثلة من الأحياء والكيمياء وغيرهما، فلم يقترح منطقاً صورياً كما ينبغي أن يكون للمنطق، بل اقترح محتوى وقائعا منظورا إليه بطريقة مخالفة لطرق أرسطو وكانط.

والواقع أن الجدول ليس موجودا على نحو قبلي في التاريخ أو للطبيعة لأن الإنسان هو الذي يصف الأشياء والوقائع والعلاقات بينها على أنها مع، أو ضد، أو نقيض، أو مختلفة، وهو الذي يغير في هذه الأشياء والعلاقات بينها.

فكانه هو الذي يضفي الجدل علي عالمه وليس لنا أن نعود فنقرر أن العالم جنلي في جوهره وماهيته.

ولقد احتفظ هيجل بالحدود، أي بالمصطلحات والمقولات، والتي استخدمها المنطق التقليدي سواء عند أرسطو أو كائط، ولكنه حولها من طرفها إلي للطرف المضاد أو المقابل وليس النقيض دائما، أو بعبارة أخرى نقل طرفي أية ثنائية معروفة في الفلسفة الواحد إلي الآخر: فلكم يؤدي إلي التكيف، والماهية إلي الوجود والشكل إلي المضمون والعلة إلي المعول والذات إلي الموضوع، إلي آخر كل الثنائيات علي أن يقبل لتجاه التحول عكس مساره.

فالثورة الحقيقية في الفكر تقوم علي إعادة النظر في كل هذه الحدود القديمة التي تلقاها هيجل بالقبول، وإنكارها واستخدام منظور مختلف له حدوده الخاصة ومفاهيمه، وليس مجرد قلب لما هو معترف به، فالحقيقي يصبح زائفا والزائف حقيقيا، وللخطأ حقا نسبيا، ولكم كيف، والشكل مضمونا، والظاهر جوهرًا، وهكذا.. ومعني هذا أن جدل هيجل ومعه ماركس لم يغير من الإشكالية القديمة للمنطق القديم، بل قدم أفكارا كان من الممكن عرضها بالمنطق المعتاد، ولو حذفنا كلمة تناقض واستبدلنا بها اختلاف أو تعارض أو عدم تطابق لما فقدنا كثيرا في المحتوي للمادي المعرفي الذي قدمه كل منهما. بينما استطاع المنطق للرزي أن يغير من قواعد الاستدلال ويوسع من مجال تطبيقاتها. وقد قاوم استخدامه فلاسفة السوفييت أول الأمر بوصفه منطقا مثاليا بورجوازيا ثم عدلوا عن ذلك واندفعوا إلي دراسته والإسهام في تطويره، مما يدل علي أن الجدل لم يكن منطقا بديلا وإلا لكان فيه الغناء عن ذلك المنطق المشبوه الجديد. أما ما جاء به هيجل أو ماركس من جديد فليس هو المنطق، أو المنهج بل أفكار وآراء مذهبية رفيعة المستوي يقبل الكثير منها التندق في نهر المعرفة الإنسانية الذي ترفده مساهمات غيرهما من المفكرين.

### ٣- التاريخ

لا مفر من الاعتراف بأن التاريخ الذي حدث بالفعل ليس هو بعينه ما دونه المؤرخون، فما تزال الدراسات التاريخية تحمل طابعا أسطوريا بدرجة أو بأخرى. فالتاريخ الفعلي شبكة من التفاصيل والوقائع المتعددة مثلما



نحياها اليوم في عصرنا الراهن، ولكن عند تسجيله وتوثيقه أو تفسيره يتم اختيار ناظم أو محور يضم تلك التفاصيل والوقائع في نسق أو بنية أو مراحل معينة... إلخ وهي التي تولف دلالة تلك الوقائع علي نحو ما يرتضيها المؤرخ أو الباحث. ولذلك تصنف تلك الممارسات الإنسانية أو تقسم إلي جوهر أو مفتاح رئيسي، وإلي أعراض أو تجليات تدور من حوله. ويتم الاختيار من بين تلك الوقائع والحوادث وكذلك الشخصيات ما يصلح جوهرًا أصليًا أو نواة، أو بنية أساسية ما يلبث أن يصاغ غيرها حولها بوصفها أعراضًا أو مظاهر أو نتائج.

وتعامل الحوادث التاريخية كما لو كانت برادة حديد مبعثرة لا تستعيد انتظامها في دائرة المجال المغناطيسي إلا بقضيب ممغنط هو المحور أو الجوهر المختار، أو البنية المصطفاة التي يعدها كل مؤرخ أو باحث حقيقة موضوعية فرضت نفسها عليه، ومن ثم يعاد للنظر، أو تراجع العلاقات بين هذه وتلك من الوقائع وفقًا لكل تصنيف.

بعبارة أخرى يمكن القول بأن الماضي البشري يصاغ بأسره كما تحكي الأسطورة التي توزع الأدوار الرئيسية والثانوية كما يراها الباحث. وتكتسب مصداقيتها بكثرة التكرار والإلحاح، فذلك ييسر فهم شتات الوقائع والتفاصيل، كما يسلم إلي التعامل الهين للمريح معها.

ولاريب أن هذه للمحاولات التفسيرية لا تنكأ في جميعها في إتاحة للفهم الناجح لمسار التاريخ، لأنها تتفاضل فيما بينها بحسب المنهج المتبع، والمنحي للنظري المستخدم في التفسير.

ويتبع التفسير العلمي ما يسمى بالمنهج الفرضي - الاستنباطي، فثمة فروض تعد مبادئ منظمة للمعرفة المشتتة تجمع عديدًا من الوقائع والمعطيات في نسق واحد يجعلها معقولة أو مفهومة intelligible. أي أن الوقائع والمعطيات للمنطقة بالبحث تحتل مواقعها من هذا النسق دون أن تخلف متبقيات خارجه. أما التبرير فهو للتصنيف في إلحاح ما يخرج عن ذلك التعميم للنسقي بحيث تفرط وحدته وتبرز منه زوائد متعددة. وربما يتخذ للتبرير، من الناحية المنطقية، هيئة ما يسمى بالدور المنطقي، متي كانت أدلته وشواهدة التي يحاول أن يثبت بها صحة مقدماته لا تقوم أو توجد إلا بفترض صحة تلك المقدمات.

#### ٤- نهاية التاريخ

يتميز الإنسان عن الحيوان لدي ماركس في أنه لا يكتفي بإعادة إنتاج نوعه كما يفعل الحيوان، بل يعيد إنتاج الطبيعة التي يغير منها في نفس الوقت الذي يغير معها.

فهذا الإنتاج هو الذي يلبي به الإنسان حاجته، ولكل مرحلة من مراحل تطور المجتمع الإنساني أسلوب أو نمط إنتاج معين له وجهان: الأول هو القوي المنتجة التي تتألف من أدوات الإنتاج والخبرة البشرية في ابتكارها واستخدامها. والثاني علاقات الإنتاج التي تنشأ بين البشر أثناء الإنتاج، وتتحدد فيها علاقات الملكية لأدوات الإنتاج، فالقوة التي تملكها هي الطبقة المائدة القائمة بالاستغلال، والأخرى هي الطبقة الخاضعة للاستغلال.

ولا مخلص للبشر في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم من أن يدخلوا في علاقات محددة تكون مستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلة معينة من تطور قواهم المادية للإنتاج. وتتألف كلية علاقات الإنتاج البنية الاقتصادية للمجتمع والأساس الحقيقي الذي ترتفع عليه بنية عليا قانونية وسياسية، وتتطابق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. ويشترط أسلوب إنتاج للحياة المادية عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية بوجه عام، فليس وعي الناس هو الذي يعين وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وعند مرحلة معينة من التطور، تتعارض قوي الإنتاج للمجتمع مع علاقات الإنتاج القائمة.

وتتقلب هذه العلاقات من أشكال لتطور القوي المنتجة لتصبح أغلالا لها، وحينئذ يبدأ عهد من الثورة الاجتماعية، فتغيرات الأساس الاقتصادي تؤدي عاجلا أو آجلا إلى تحول للبنية العليا الهائلة بأسرها. ولا بد دائما عند دراسة مثل هذه التحولات أن نميز بين التحول للمادي للأوضاع أو للشروط الاقتصادية للإنتاج، الذي يمكن أن يتحدد بموجب دقة العلم الطبيعي، وبين الأشكال للقانونية، أو السياسية، أو الدينية، أو الفنية، أو الفلسفية، وبالقضايا الأشكال الأيديولوجية التي يصبح البشر بمقتضاها واعين بهذا التعارض أو الصراع الذي قد يحسمونه بالقتال (من مقدمة مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي).

وما دلم المجتمع منقسما إلى طبقات متعادلة فلا يمكن أن تكون له أيديولوجية واحدة، بل لكل طبقة أيديولوجيتها، وإذا ما كانت الأيديولوجية

تحمّل طابعاً طبقيّاً محتوماً، فإنه يؤدي بها إلى تحريف الواقع، أو الحقيقة حتى ثلاثم مصالحها للطبقية إما بحجب الحقيقة الموضوعية أو تشويهها أو إضفاء للخلود والأزلية على أفكار الطبقة المعبّرة عن مصالحها. بيد أن الأيديولوجيات للطبقية لا تتكافأ جميعاً في تعبيرها أو تشويهها للواقع والحقيقة، فإذا ما كانت الطبقة تؤدي دوراً تقدّميّاً من التطور الاجتماعي أي عندما تكون طبقة صاعدة لم تحكم بعد، فإنها لا بد واقفة في صف الواقع الموضوعي حيث تقترب أيديولوجيتها من الحقيقة وتدنو من التعبير عنها. ولكن متى استنفدت الطبقة دورها التقدمي واشتبكت مصلحتها في صراع مع مجري التطور، فإن وعيها يغدو وعياً زائفاً، وتشرع في تحريف الواقع والحقيقة حتى يلائم مصالحها الطبقة المنهارة.

أما للماركسية، وهي أيديولوجية الطبقة العاملة، فهي أيديولوجية علمية وصادقة حتى النهاية لأن الطبقة العاملة هي التي مقتضى على النظام الطبقي الذي يشوه الحقيقة، ومن ثم فإن قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الحقيقة الموضوعية باقية إلى الأبد في كل مراحل تطورها.

وأغلب الظن أن لهذه التصورات جدواها التي لا تنكر في بيان نمبية المعرفة ومحاولة تفسيرها. إلا أن للماركسية قد حلت مشكلة النسبية بطريقة غير نمبية لما تتطوي عليه من نزعة إطلاقية تشي بها أحياناً، وتصرح بها تماماً في نهاية الأمر. فما تشي به هو أن ثمة مساراً محدداً للتاريخ وله اتجاه واحد صحيح وغيره خطأ والخراف وهو ذلك الذي تملكه الطبقة الصاعدة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع قبل أن تبلغ السلطة والسيادة.

أمّا ما تصرّح به من نزعة إطلاقية فهو محطة الوصول النهائية التي تهزم عندها البورجوازية على يد الطبقة العاملة التي تقيم دكتاتورية البروليتاريا التي تحطم النظام الطبقي للأبد مفسحة السبيل أمام الاشتراكية ثم الشيوعية. ويظل السؤال مثاراً، لماذا قدر للطبقة العاملة أن تنتهي المجتمع الطبقي للأبد؟ ولماذا لا يستأنف الجدل مسيرته ويخلق لها نقبضاً جديداً؟

وعلى أية حال، فأيديولوجية الطبقة العاملة هي للماركسية، وهي العلم الموضوعي الصحيح لأنها تعبر عن اتجاه التاريخ الوحيد. ولكن لماذا تعبر أيديولوجية الطبقة العاملة عن المسار الصحيح للتاريخ؟ لأن للنسق الماركسي لفهم التاريخ هو الذي عين مراحل تطور التاريخ على هذا النحو،

صنفا، ولماذا تكون الماركسية صحيحة؟ لأنها أيديولوجية الطبقة العاملة، ليس هذا دورا منطقيا سافرا، لقد اختارت الماركسية أيديولوجية الطبقة العاملة لأنها الأيديولوجية التي لن يتجاوزها التاريخ في نظرها، أما أيديولوجيات الطبقات الصاعدة السابقة فقد تجاوزها للتاريخ عندما تحولت إلى طبقات منهارة تقف ضد حركة التاريخ الذي تحدد طريقه، وتعينت محطات توقفه. فأيديولوجية الطبقة العاملة هي آخر الأيديولوجيات لأن الأيديولوجية نتاج لمجتمع تتنازع فيه الطبقات، وعندما تقوم الشيوعية فلن تكون هناك طبقات وبالتالي تختفي الأيديولوجيات.

ولكن هل يعني هذا أن الماركسية مستخفي؟ هذا لم يصرح به أحد من الماركسيين، حقا سينقضي دورها بوصفها أيديولوجية ولكنها ستبقى.. هل تبقى كمنظرة علمية؟ كلا بطبيعة الحال لأن للنظرية العلمية تقبل التجاوز وليس هناك نظرية علمية صادقة على الدوام، هل هي فلسفة؟ ربما أشك في ذلك بحسب منطقها، لأن الفلسفة شكل من أشكال الأيديولوجية وسلاح طبقي، وليست مهمتها تفسير العالم، كما صنع الفلاسفة من قبل، بل تغيير العالم كما تنص الملاحظة الأخيرة من الملاحظات عن فويرباخ، وإذا ما تم تغيير المجتمع وتحويله إلى مجتمع شيوعي لا طبقي فإنها لا تجد ما تغيره، إلا إذا فهمنا من تغيير العالم تطوير القوي المنتجة دون وجود علاقات إنتاج. كما هو الحال في الشيوعية، أو صراع، أي استخدام العلم والتكنولوجيا ونشر للفنون في مجتمع مستقر متوافق على الدوام، تنطبق فيه حالة القوي للمنتجة مع علاقات الإنتاج. ولابد أن تكون الفلسفة في هذا للنظام فلسفة للسكينة والسلام والحياد، ولا أعتقد أن للماركسية بوصفها نظرية جدلية قائمة على التناقض والصراع يمكن أن تحتفظ بدور ما في هذا للمجتمع الشيوعي الذي تؤكد مقدمه الضروري حيث يختفي المثلث الجدلي الماثور، ويذول النفي، بعد أن أصبحت للشيوعية هي الإيجاب باعتبارها نفيًا للنفي كما يقول ماركس في مخطوطاته لعام ١٨٤٤.

إن فالماركسية تكشف تاريخ الصراع الإنساني، وتكف بهذا الكشف أو الوعي إلى التعجيل ببلوغ ملكوت الإنسان الحر، أو ملكوت الإنسان الإله الذي تحرر من كل صور الاغتراب، وصعد من مراحل ما قبل التاريخ الإنساني إلى التاريخ الإنساني الحق حيث للشيوعية، لغز التاريخ وقد تم حله كما يقول ماركس!

ولكن لماذا يصف ماركس المراحل السابقة على الشيوعية بأنها لا تمثل التاريخ الإنساني؟ عم يتحدث إذن في تلك المراحل؟ إن الفرق بين تلك المراحل والشيوعية هو فرق في وضع إنساني استغلالي وآخر لا استغلال فيه. وإلا لكان الإنسان عنده هو للكلين الملائكي الذي لا يستغل أحدا، بينما الإنسان كما عرفه من قبل هو مجموع علاقاته الاجتماعية التي لا بد أن تكون جدلية وبالتالي تقوم على التناقض والصراع الإنساني، فلا بد أن نستخلص منها أنه قد أوقف منهجه الجدلي عند حلول الشيوعية لأن الصراع مع الطبيعة لا يستحق أن يوصف بالجدل لأنه أمر يشترك فيه الإنسان والحيوان الذي يستهلك الطبيعة. كما أن أسلوب الإنتاج يقف في الشيوعية على مقام واحدة هي القوى المنتجة، لأن علاقات الإنتاج هي التي تتحدد بملكية أدوات الإنتاج. وإذا ما طبقنا قواعد القياس المنطقية لوجدنا ما يسمى بمغالطة الحد الرابع، أي أن كلمة إنسان في تفسيره المادي للتاريخي ليست بمعنى واحد، فإنسان الأولي تعني الإنسان في التاريخ، أما إنسان الثانية في النظام الشيوعي فتعطي مفهوما خلقيا، أو هو ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان بعد أن يتخلص من النقص الخلقى الذي يتردي فيه عندما يشارك في الاستغلال. إذن فالتاريخ الإنسان الإنساني ضرب من المجاز الأدبي.

فلذا ما أهملنا المجاز، وجدنا ردة خطيرة إلى مفهوم الإنسان الأصلي المبرأ من الرغبة في استغلال غيره، ذلك للكلين للنيل، للفرد، الحر، المبدع الذي يكون نموه الحر شرطاً للنمو الحر لرفاقه من بني الإنسان. وربما كان هذا الحديث للشعري والافتراض المصيق للإنسان الأصلي مستعاراً من الأيديولوجية البرجوازية التي يناصبها ماركس العداء.

ولا ريب أن توقف ماركس عند الشيوعية بعد أن وصفها على هذا النحو يضعه إلى جانب المفكرين الذين أعلنوا صراحة نهاية التاريخ ماداموا قد تكبأوا بمرحلة ختامية سعيدة لا تذكر مطلقاً بصراع لا ندري إلى أي مدى يقودنا.

وهو لا يعلن نهاية التاريخ، ولكن يبشر ببداية التاريخ الإنساني، ولكن أي تاريخ هذا، إنه مجرد استمرار وتراكم، وكما يقول أنجلز أن "التاريخ مثل المعرفة لا يمكن أن يكتمل في حالة مثالية كاملة للإنسانية"، فهذا النوع من التاريخ الذي يبدأ من الشيوعية يمثل تاريخ الإنسان في الجنة الذي

يوصل لامتثال حالة المثالية بتحقيق رغبته السابقة التي ليس لها حدود ويكون الخلود كغايلا بتلبيتها.

وقد بدأ ماركس تصويره للمادي للتاريخ بنقده للحالة الراهنة في عصره وانطلق منها إلى الكشف عن المراحل السابقة لها حتي بلغ نقطة البداية في الشيوعية البدائية ثم عاد فختتم دراسته للرأسمالية بنبوءته لقيام الشيوعية وبدائية التاريخ الإنساني، ولكمل بذلك دورة كاملة.

ويمكن أن نتبين في تصور ماركس للتاريخ وتقسيمه إلى ما قبل التاريخ الإنساني الحق شيئا يقربه من اللاهوت وإن كان إنسانيا علمانيا، لأن المشرح هو الأرض، ولكن للزمان سيكون عن التقلب بين المراحل الصدمة وفقا لحلقات اللولب الجدلية، فيعود الإنسان في الشيوعية إلى ذاته (قارن الروح المطلق عند هيجل) وينقضي الصراع بين الوجود والماهية، والحرية والضرورة، والفرد وللنوع،... لا طبقات، لا استغلال، لا دولة، بلإجاز، فردوس ولعيم خالدا!

فالإنسان بدأ في حالته البدائية، حالة الطهارة الأولى في الشيوعية البدائية، قبل أن يسقط في الخطيئة وينخرط في المجتمع الطبقي الذي يقوم علي الصراع والاستغلال عبر مراحل العبودية والإقطاع والرأسمالية. وفي المرحلة الأخيرة تقوم الطبقة العاملة بدور المخلص الفلادي التي تحرر الإنسان بمعاناتها من عبودية الوثنية للسلبية وتقضي علي مملكة للشر والشيطان (للاصراع والاستغلال) ليعود إلى الشيوعية في نهاية المطاف. فالشيوعية هي المبدأ والمعاد، وتكتمل بها الدورة حيث تضفي عليها كل السعوت المثالية بعد أن مهدت تضحيات الطبقة العاملة الطريق إليها، تلك الطبقات التي فوضها للتاريخ لحمل الرسالة، ولنطق بكلمته (للوغوس) كما تجلت في أيديولوجيتها الموضوعية، العلمية، الصحيحة الموحى بها من الروح القدس!

وعلي أبواب الجنة علق شعار: لكل حاجته وليس ثمة شرطة أو محاكم أو جيش تهدد أحدا في الحصول علي حاجته وتحقيق رغبته، فهذه الهيئات هي أجهزة قمع للدولة التي زالت إلى الأبد.

وتري الماركسية أن التاريخ جنلي ويتخذ مسارا محددا فالإنسان يصنعون تاريخهم الخاص ولكنهم لا يصنعونه اعتباطا في أوضاع

يختارونها بأنفسهم، ولكن في أوضاع أو شروط معينة مباشرة وموروثة من الماضي (١٨ برومير).

وما دامت الطبقة خاضعة لقوانين الجدل وكذلك الإنسان والمجتمع لأنها قوانين كلية ضرورية، فإن هناك دائما اتجاها واحدا صحيحا لمسار التاريخ. ولأن الماركسية تدرك الواقع علي نحو ما هو عليه، فهي إذن تتوحد مع أنصارها في ذلك الاتجاه الصحيح لدخل العالم الذي يتحرك بهم في نفس الطريق الذي يسرون فيه، بينما يمضي غيرهم في الطريق نفسه ولكن في الاتجاه المخالف الخاطئ.

فكان هناك "تفاهق جنتمان" بين الإنسان الجدلي والطبيعة؛ يعرف الإنسان قوانين الطبيعة وتتكيف الطبيعة مع غايات الإنسان التي هي جزء من الطبيعة نفسها.

ولا يخفي ما ينطوي عليه هذا التصور من دراما لاهوتية يمثل فيها الإنسان والطبيعة معا أدوات مقرررة أو مكتوبة من قبل في ماهية الطبيعة وماهية الإنسان التي قدرها للجدل الذي أعد للمؤمنين به والمجاهدين في سبيله جنة الخلد الشيوعية لا يعمهم فيها نصب أو لغوب من صراع أو استغلال.

وقد تقترب السورالية من الماركسية في هذا الصدد. فالسورالية تعني فوق الواقع وهي تلك المرحلة التي لم يبلغها بعد، وفيها سوف يتساوق الواقع واللاواقع في تلك السبكة فوق الواقع، واللوعي واللاوعي بعد أن اغتصب مبدأ الواقع واللوعي نصيب اللاواقع واللاوعي فشوهت حقيقة الإنسان، ولابد لاستعادة التوازن الحقيقي من تغليب جانب اللاوعي علي جانب الوعي في المرحلة الراهنة حتي يبلغ في النهاية توازنا واستقرارا.

فعلي هذا الوجه نقد ماركس للمراحل السابقة للشيوعية، المذاهب التي تغلب أفكار البنية العليا علي علاقات الإنتاج المادية في البنية أو القاعدة في تحديدها للعوامل الحاسمة في تغيير الوضع الجائر للإنسان، ومن ثم توجهه بامتنامه إلي علاقات الإنتاج المادية فيما قبل التاريخ الإنساني، ثم ما لبث أن جعل للبنية الفوقية للروحانية في المجتمع الشيوعي النصيب الأوفى تعويضا للمؤمنين للمجاهدين عن حرمانهم في الدنيا (أي البنية الأدنى) من السقود والإبداع الحر الذي كان أسيرا للوعي للزائف والأيديولوجية الحاجبة للحقيقة الموضوعية.

ففسى كل هذا تتكشف الجوانب اللاهوتية في تاريخ ماركس وخاصة في تقسيمه للتاريخ إلى تاريخ يحتله النزاع والشقاق وآخر إنساني يعود بالإنسان إلى جوهره الحقيقي وبرامته الأصلية وتسود الحرية والمحبة وإشباع الحاجات جميعا. فكان للمراحل الأولى هي عالم للنس والخطيئة والثانية هي عالم السمو والظاهرة، أو هما المدينة الأرضية والمدينة السماوية شرط أن يستبدل بما هو إلهي ما يوصف بأنه الإنسان الإنساني الذي ليس هو الإنسان الحالي.

والواقع أن ماركس قد عاش في عصر كثر فيه القديسون والأنبياء من المفكرين والفلاسفة. ففضلا عن أصحاب الليوتربيات والاشتراكيات الخيالية الذين صب عليهم سخريته، كان هناك أوجيست كونت الذي تحدث عن المراحل الثلاث اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية وجعل الأخيرة ختاما نهائيا يتجلى فيها مجد العقل والإنسان حيث أعلن فيها دين الإنسانية. ولكنه أخفق في التفسير به لأن الناس لا يحبون أن يستبدلون دينا بدين. أما اللاهوت الذي يستخفي في العلم ويتخذ هيئة للتدبر العلمي المدعوم بتفسيرات صلبة كثيرة لوقائع التاريخ، فإنه يقدم بها معجزاته الخاصة التي تسحر وتبهر وسرعان ما تعتق كنظرية علمية لا تقبل التجاوز، أي خاتم العقائد التي لا يسعنا إزاءها سوى القبول، ثم التأويل، إن عجزت عن تفسير الوقائع الجديدة. وليس من قبيل المصادفات أن الماركسية قد حدث معها ما حدث للديانات السابقة عليها من نشأة طوائف أو كنائس متعددة خرجت عن التأويل السوفييتي وطردت من الحزب، وباعت بالحرمان الكنسي بعد اتهامها بالردة أو المراجعة، أو التحريف وكلها مصطلحات لاهوتية صريحة.

وأصبح الحديث في الماركسية أقرب إلى علم الكلام أو اللاهوت الذي يبدأ المتحدثون بنص من النصوص المقدمة ثم يسترسلون في حديثهم كما يشاؤون معللين ومؤولين: في الفلسفة أو الاقتصاد، أو الاجتماع، أو الفن، وقد اتخذ كل منهم عدته من نص يلائم موقفه، أو يفتح بالشرح على المتن.





## الفصل الثاني عشر

### بعض تمارين النقد الثقافي في الفلسفة

#### تمرين أول

العقل في اللغة هو القيد والحبس، ومنه المعقل والاعتقال، والعقل، ويرادفه الحجر وهو الكنف والحصن، والذهي من الذهي أي الأمر بالامتناع. ويرتبط به الاعتقاد والعقيدة من العقد الذي يحيط بالرغبة، وكذلك العقدة، وأيضا اعتناق الرأي، إحكام الشد بالعنق.

ويتصل به السبب والعلّة، فالسبب هو الحبل الذي يربط بين الأجزاء ويوصل الأشياء بعضها ببعض، والعلّة هي المرض الذي يلزم للفراش، وقد تنشأ للعلّة أيضا عن الحياة البيولوجية، أو التكرار المطرد، والانتظام في الوقوع، فكلية عل، عللا، أو علا نقيد شرب الماء تباعا، أي تكررا.

وعلي أية حال، فإن هذه الأصول للحصية التي تجرد منها مصطلح العقل والطية وما يقاربهما من لفاظ تؤكد ما ذهبنا إليه لمكانة العقل من حيث بعده عما هو طبيعي، ودونه مما هو ثقافي. فهو، إذن، وظيفة معيارية تعبّر عن الشراكة والرابطة العامة بين البشر، وهذا من شأن الثقافة أصالة وامتيازاً.

فهو، وما يشترك معه من مصطلحات أخرى، ينبئ عن قواعد وشروط لابد أن يلتزم بها عضو الجماعة لكي يجدر بعضويتها، ولا يترك متحررا من التقيد بها، وإلا أصبح خليعا منحل الصلة بجماعته، وفقد الأهلية، بل لا يعترف به إنسانا يستوجب التكليف والمعااملة.

#### المعقولة والوعي

وربما لم يكن فيما قدمنا جديدا كاشفا، إلا إذا قدمنا علي خطوة تالية، وهي التي تعنينا في ثلثون الفكر والنظر. وتتمثل تلك الخطوة في أسلوب

هذا العقل في إجراء فعله في تلك الشئون، وهنا يبرز مفهوم الوعي، وقد ينبغي لنا أن نعرض بين يديه أصله اللغوي، أو أرومته الثقافية بعبارة أدق. فالوعي والاستيعاب يرجعان في جذورهما للغوية إلى الجمع والضم في وعاء واحد. لوعي، يعني، وعيا تعني الجمع في وعاء، وتشير، إذن، في تجريدها وتعميمها تصميذا من أصلها الحسي: الحفظ، والفهم، والقبول أو التسليم والافتتاح. أما الاستيعاب فمن عبا التي تستخدم في التهيئة، والإعداد، والترتيب، وللتجهيز (للحرب مثلا)، وكذلك من وعب يعب وعبا، أي أخذه أجمع ولم يدع منه شيئا، ولوعب القوم أي خرجوا كلهم إلى الغزو، واستوعب أي أخذ الشيء كله، ومنها استوعب الحديث أي تلقاه واستوفاه... إلى آخر هذه المشتقات والاستعمالات.

نخرج من كل ذلك بأن إجراء العقل يعني أولا إضفاء للكلية والشمول. كما يدل ثانيا على افتراض مسبق بأن ثمة ما هو أولي أو قبلي، أي بملم به قليل مزاولة التجربة أو الخبرة. فكان هناك ما يشبه للجهاز أو للعدة التي يستعين بها الإنسان فوما يعرض له من جديد في شئون العمل والنظر. ومعنى هذا أننا لا ينبغي أن نستبعد من إجراء العقل أية محاولات للاستيعاب أو للوعي تكون سابقة على استخدامنا للحديث لمصطلح العقل، والعقلي والمنطقي، وعلى هذا يدخل في تقديرنا كل ما اتصل بالأساطير. فتاريخ المجتمعات أو للثقافات يبدأ بالأساطير، وهي نشاطات وعي أو عقل بوصفها استجابات معرفية منتظمة، ولا يراد لها عند أصحابها أن تكون خرافات أو لكاذب، فلها رموزها، وعلاقاتها، ونسقها الخاص في ترتيبها. وتتفق جميعا، على اختلافها، على فرض شكل أو صورة إنسانية على كل ما يواجه للبشر من أحداث ووقائع، ويصبح هذا الشكل أو للصورة أو الإطار الذي يؤديه العقل هو نفسه شكل وصورة وإطار العالم أو للواقع الموضوعي الخارجي. ولا يعترف الإنسان، في كل العصور والثقافات، بما في هذا العالم أو للواقع، مبن شئون مختلفة، ولا يحكم على صدقها أو بطلانها إلا بقدر ما تحتل هذه الشئون موقعا معينا في نطاق هذا الشكل أو الإطار.

ويمتد الإنسان في كل الأزمان والثقافات على الاعتقاد بالمطابقة بين رؤيته العقلية للنسقية للعالم، وطبيعة العالم نفسها، وهذا هو ما نطلق عليه، في الفكر الحديث، المعقولة، أي للقابلية للإذعان للعقل. وهي التي نجدها تتردد في مختلف المجالات للمعرفة كالفلسفة والعلم وغيرها، فهي التي

يفرضها للمفكر أو الباحث أو حتي رجل الشارع، علي موضوعات اهتمامه لكي يسهل معرفتها والتعامل معها.

وتقوم المعقولية بدورها في جمع ما تشتت أو تفرق من معطيات أو وقائع أو حوادث، في نسق واحد يؤدي بتلك المتفرقات المناطة بالمشكلة أو الموضوع، إلي أن تتخذ مواقعها ومنازلها في هذا للنسق دون أن تخلف أية متبقيات خارجه لكسي يفى بشرط الاستيعاب. وهذا نفسه هو الذي ينتج للتعميمات، أو يكثف الأطراد، أي الانتظم في الوقوع.

### الأقاليم الزمنية العقلية والعقلانية

وتسود كل ثقافة، وفقا لما أسلفنا من دلالتها للرحبة، صبغة غالبة لتحقيق المعقولية، غير أنه في العلاقات داخل بنية الثقافة، كما أشرنا من قبل، تتسلل المصالح والمطالب ومراتب الفئات والقوي المختلفة إلي تجديد مستويات التصالح أو الاحتواء، والخصومة والصراع لمنازل أو مكانات للمعقوليات المتفاوتة، وأنواعها وطرقها. فنجد داخل الثقافة الواحدة معقوليات مختلفة تنتمي إلي مراحل مختلفة من تطور الثقافات. فمنها ما يرتد إلي معقولية سابقة، ومنها أيضا من يستشرف معقولية مرحلة قادمة، وذلك بحسب المواقف المتباينة إزاء الواقع.

والواقع الواحد ليس شيئا متجانسا متمثلا بالنسبة إلي الجميع، لأنه ليس لحظة ثابتة تشهد من موقع واحد ثابت. فمنه ما في سبيله إلي أن يزوي ويندثر، ومنه ما قد يبقى ويستمر، ومنه أيضا ما في طريقه إلي أن يبرز ويظهر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تصطرع مرآصد الرؤية لدي فئات وقوي المجتمع، فمنها من لا يسمعه (إلا مشاهدة المندثر، ومنها من يقف عند الوضع الراهن، ومنها من يستشرف الجديد للناهض ويحرص علي استعدائه واستعجال قدمه، وذلك من وجهة نظر مصالحه ومطالبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ومن هنا تتوزع الأقاليم الزمنية العقلية التي يقنع كل من ينسب إليها بمعقوليته التي يحقق بها أمه وإيمانه العقلي، والمطي واحد في هذا الصدد. وهذه المستويات العقلية، أو مراحلها وأنواعها، توجد متوازية في الأمة الواحدة في العصر الواحد، وإن كان كل منها محسوبا علي مراحل تاريخية متفاوتة. وينتسب علي هذا غراب وجود العقل الواحد في العصر الواحد

والثقافة الواحدة، رغم تسلط أحد هذه العقول، أو تلك للمعقوليات علي سائرهما. فنجد لدينا اليوم في بلداننا العربية عقولا أو معقوليات أسطورية، أو مسرحية، أو لاهوتية، أو علمية في العصر الواحد الذي يضم أقاليم عقلية مختلفة علي امتداد الأمة الواحدة أو رقعتها المكانية.

أما العقلانية فمن المصطلحات للذاتة الصيت، ولأنها أصبحت شائعة ويملك للجميع الإلمام بها، فقد أضحت تشير إلي مدلولات متعددة بقدر تعدد الداعين إليها. ولاريب أنها تاريخية، شأنها شأن المصطلحات جميعا التي يتداولها الناس في أزمان وثقافات مختلفة.

ولعل أبرز دلالاتها، وخاصة لدي من يستخدمها علي وجه الغموم دون إشارة إلي نزعة معينة أو الالتزام بها، هي الإلمام بالعقل، والالتزام بما يمليه عليه من قواعد ومعايير في الفكر والسلوك. فهي مصدر للمعرفة، ومعيار الحكم عليها في آن معاً. ويترتب علي هذا المدلول أن من يستخدم العقل عليه أن يرفض الوصاية علي أمور معرفته وممارسته بحيث لا يلجأ إلي أية سلطة أو قوة تفرض عليه الإذعان، وتحول بينه وبين الاقتناع بما يفكر أو يصنع بنفسه، بما يفضي إلي إقرار مسئوليته عما يختار. فهي إذن تنكر الامتثال لأمر أخري تحكمها قواعد مخالفة لما يهدي إليه العقل، وتتيح للإنسان رفض ألوان الوساطة للمصطنعة بين مجالات للتداول للتفايرة بما من شأنه أن يحقق القدرة علي توجيه النقد إلي كل ما لا يخضع لفهم الإنسان والاقتناع به وتفسيره، وهذا دون مراعاة أمر مرغوب محمود.

وهذا يقتضئ سؤال: أية عقلانية نقصدها، وأية معايير نلتزم بها، وهي التي تخفي افتراضا متيقاً بأنها مسلم بها ومتفق حولها؟

ولا مفرء للإجابة عن ذلك السؤال، من مواصلة التقيب في دلالات العقلانية التي تقرب بنا من مسائل فلسفية وكلامية (أي لاهوتية) بعيدا عن دلالتها الشائعة.

والعقلانية، أو النزعة العقلية، أو للمذهب العقلي قديم، وترد أصوله للصريحة إلي مدارس إغريقية متعددة عند الإيلين والفيثاغوريين وانكساجوراس والفلاطون، ولكنها في تراثنا الإسلامي العربي تنتسب إلي المعتزلة، وبعدها لفظة الفارابي وابن سينا وأخيرا ابن رشد.

وعقب عصمت النهضة الأوروبية، نجد أعلامها البارزة متمثلة في ديكرت أولا، ثم لينتنس وسبينوزا وكانط وهيجل.

فأما المعتزلة، فلجد عندهم، في نطق أصولهم الخمسة المعروفة، إلحاحا علي معيار العقل في أصل للعدل، والعدل عندهم هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، أو صدور الفعل علي وجه للصواب والمصلحة، وربما كان العدل لديهم شاملا لكل أرائهم، ومتضمنا إياها.

والعقل في نظرهم هو أول مقتضيات التكليف، وأهم مظاهر للطف الإلهي، وهو للكاشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل، والحكم بالحسن أو للقبح في الأفعال لا يرجع إلي أن الله سبحانه أراده (أي الحكم) علي هذا النحو، بل لأن الله أراده لما يحمله للفعل من صفات ذاتية فيه، أي لأنه حسن أو قبيح في ذاته.

أما في أوروبا وخاصة في فرنسا لدي ديكارتر فقد انبثقت العقلانية من المطلب الجديد لعصر النهضة، وهو مطلب المنهج للخليق بإعادة اكتشاف للعالم والإنسان، أي الأداة أو الأسلوب أو الطريقة التي بموجبها يتم إنتاج المعرفة الجديدة بعد أن أصاب المعرفة عقم للتثبت بمعلومات قديمة جري تكريسها وتقديسها، ولم يبق للإنسان سوي حفظها وشرحها والتعليق عليها. ويشبه هذا ما كان عليه نظام التعليم لدينا في الأزهر، وهو نموذج الجامعات الأوروبية من بعده في العصور الوسطى، فالنص أو المتن، أي للكتاب الأصلي المكرس للحفظ والنقل، يستولد منه شرح، وحاشية، وتعليق، وتقرير، ويخضع الكتاب أربعة كتب تصبح بحمد المتن الأصلي.

والعقل، إذا عدنا إلي ديكارتر، أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وللمهم هو حسن استخدامه بالمنهج الذي يعني لديه استخراج ما ينطوي عليه العقل من أفكار فطرية يستولد منها المعارف جميعا.

ويبدو أننا في مصر قد ارتبطنا بالتراث الفرنسي، فاتخذنا من ديكارتر مصدرا ونموجا نحتيه ونستخدم مصطلحاته أحيانا كثيرة. ومن ثم كانت العقلانية التي ارتضيناها عنوانا علي ما ينبغي أن يكون عليه المنهج. فأصبحت العقلانية تعني التحسين والتقييد للعقليين كما أثرها رفاة الطباطبائي ترجمة بديلة للمنهج الذي انتشر مصطلحه في فرنسا لبيان إقامته فيها.

ولعل للسببين أو المبررين لإيثار العقلانية في كتابات نهضتنا هما: الأول، التراث المعتزلي وكذلك للفلسفي الإسلامي بوجه عام، والسبب الآخر هو اقترابنا من التفكير الفرنسي أو النموذج الفرنسي، خاصة أن اتصالنا

بالغرب بدأ بفرنسا بالحملة الفرنسية أولا، ثم عزز بيعات محمد علي ومن جاء بعده.

فالمسألة، إذن، سواء في أوروبا، أو في مصر بعد عدة قرون، قد تعلق بالمنهج الذي تلاق فيه ديكرت مع بيكون الإنجليزي لأوليته وضرورته إزاء خطوة محفوظة للنصوص القديمة في العصور الوسطى. وضد سلطة الفكر الديني التي تسعى إلى استئناف مرحلة سابقة من مراحل التاريخ، أو للحفاظ على مصالح مناوئة لقوي التقدم للبازغة.

ولعل من الأفضل، هنا، أن نفرق بين المنطق والمنهج في مصاق مناقشتنا للعقلانية.

فالمنطق هو الذي تتحدد به قواعد الاستدلال التي هي مضمون العقل كما قدمنا، أما المنهج فهو الإجراءات والخطوات التي تمارس للوصول إلى اكتشاف جديد لم يكن في حوزتنا من قبل استخدام المنهج.

فالمنطق إذن هو ما يتيح لنا أن نعرض أدلتنا للغير، وأن نحاول إقناعهم بها، فهو إذن عرض وإقناع، أي بيان وبرهان معاً، وليس من وظيفته اكتشاف الجديد إلا بقدر المعاونة عليه، فهو بالتالي متضمن ومنطو داخل المنهج. أي أن المنهج يفترض وجوده داخله بوصفه نمط استدلال، وليس خطوة للاكتشاف. ولقد أوشكت الحكاية القديمة أن تختفي، تلك التي كانت تقسم المنهج إلى نوعين هما الاستنباطي والاستقرائي، حيث يعني الأول استخلاص النتائج التي تتطوي عليها المقدمات أو المبادئ أو للكليات أو الفروض الأولية. علي حين يشير الثاني إلى الاتجاه المضاد للصاعد من التفاصيل والجزئيات إلى ما يضمها في قانون أو قاعدة أو مبدأ، أي الانتقال من الجزئيات إلى الكليات. وللواقع أن الاستنباط والاستقراء ليسا منهجين بل هما نمطان من أنماط الاستدلال، ولقد رسخ، عبر الدرس أو للتراث الفلسفي، الترادف أو التكافؤ بين العقلانية والاستنباط، باعتبار أن العقل يحمل في جوفه المبادئ الكلية الأساسية، وعلي للعقل أن يستخرج منها ما يلزم عنها أو ما تتضمنه من تفاصيل أو جزئيات.

ويصلنا هذا إلى الاعتقاد أو للزعم بأن العقل، طالما كان واحداً مشتركاً بين البشر، فإن استخدامه علي أفضل وجه سيفضي بالضرورة إلى نتائج لا يختلف عليها الناس جميعاً، ومن ثم تتحقق الموضوعية تلقائياً بإلجاز الاتفاق بين الذين ثار الخلاف بينهم أول الأمر، وهذا هو ما يطالنا صريحاً معلناً

لسدي ديكرارت ولييبستس وكناط وهوجل وسائر العقلانيين، علي اختلاف نزعاتهم للميتافيزيقية.

### مزائق العقلانية ومخاطرها

وعلي هذا الوجه، لا يتيسر لنا تجنب مزلق خطيرة في استخدام مصطلح العقلانية، وذلك لأنها تقترض منذ البداية أن ثمة أفكارا أو مبادئ أو تصورات أساسية صحيحة هي الأصل والمصدر الذي ينبغي أن نستمد منه ما يضمره من نتائج لابد أن يذعن لها الجميع باعتبارها حقائق يقينية، وإلا كانت آراؤنا ومواقفنا زائفة خاطئة.

فإذن، شرط صحة للعقلانية هو صحة مبادئها، وصحة مبادئها مردودة إلي عقلانياتها، أي أنها صحيحة لأن العقل يملئها علينا. ومن هنا، نتبين ما يسمى بالدور المنطقي في الاستدلال الذي يتوقف بمقتضاه ثبوت النتيجة علي ثبوت المقدمة، وثبوت المقدمة علي ثبوت النتيجة. كما تطل المصادرة علي المطلوب برأسها إلي جورل تحصيل للحاصل! لأن معناها في نهاية الأمر أن نفرض مضمون المبادئ الأولى التي افترضناها وحظيت من قبل بالتأييد والافتتاح.

ويُخشي أيضا، إذا ما ألحنا علي أهمية العقلانية، أن يتولد الاعتقاد بأن ثمة مبادئ منطوية فيما يسمى بالعقل، وهي التي تستمد مشروعيتها لزعم بوجودها أو قيامها بالعقل لأنها لا تحتاج إلي للتجربة أو الخبرة أو الممارسة في التحقق من صدقها وصلاحياتها، وهي التي يطلق عليها في الفلسفة للقضايا الأولية أو للقبليّة التي تسلم بصحتها قبل للتجربة، ولا تتطلب حينئذ تدعيم صدقها بالممارسة لأنها أولية تسبقها (أي الممارسة) في الرتبة، سواء من جهة المنطق أو الوجود.

بيد أن الأمر لايجري علي هذا النحو، فالأشياء جميعا تحدث في خضم أو سديم ثم يتناولها الإنسان، المشروط بالزمان والمكان والمصلحة والعقلية، فمعيد تصنيفها وترتيبها وفقا لخائلات وأولويات ليست أصلا في الأشياء، ولكنها تنتمي إلي عالم الإنسان المصنوع المتغير. وعندما يتم للإنسان ذلك التتصيد الذي يجريه علي منوال كلية أو شمولية، أي معقولة معينة، يكاد أن ينسي أنها من صنععه، ويعتقد، من ثم، وبيقين، أنها من خصال الأشياء نفسها، فيعيد ترجمة العالم أو الواقع حسب لغته الراهنة.



واقـد قال بعض فلاسفة العلم إن تاريخ العلم، وهو قمة شؤوننا العقلية، ليس سوى تاريخ مقاومة الوسائل للنماذج، أي الكليات والشموليات والمعقولات، كما أوضحنا من قبل.

فالذين ينكرون للقول بإضفاء الكلية من عندنا، دفاعا عن الاعتقاد بأن ثمة موضوعية خارجية هناك، لا يختلفون عنا إلا فيما يشترطون لهذه الموضوعية أن تجري، وفقا لكليتهم ومعقوليتهم هم أنفسهم التي يزعمونها، وما يقولونه بوصفهم ولقعيين علميين لا يعدو أن يكون نوعا من المثالية المستترة العنيدة، بل والفاشية، رغم استنكارهم لشيطان المثالية، وأقصـد بهم جمهرة غفيرة من الماركسيين.

وشأن العقلانية شأن النزعات الفلسفية أو الآراء والنظريات بوجه عام، قد تقوم بوظيفة ثورية في مرحلة، ولكنها قد لا تكون كذلك في مراحل أخرى.

فنحن، مثلا، لانزال نتطلع إلى مراحل معينة في تاريخ الغرب، ولا نواصل النظر إلى مآلها فيما بعد. فقد قدم ديكرت عقلانية، انقلب عليها كائنط، وما لبث هيجل أيضا أن قوض ما جاء به كلائط، وهكذا تنقلب علينا العقلانيات التي ادعي كل منها بلوغه قمة المرتقي. كما أننا نبتهج بالمعترلة في صعودهم، ولا نواصل تأمل صليهم في بغداد إيان محنة خلق القرآن. فالمصطلح من عمل البشر، ويجري عليه ما يجري عليهم من تغير وتقلوت، والوقوف عنده يلزما أن نصرح بآية دلالة، وآية معايير، وعلد من ممن استخدموه.

وقد يؤدي ذلك إلى الاختلاط والتبليان والنزاع داخل الدائرة الخائفة للمصطلح الواحد، والأفضل منه أن نفترف من معين اللغة للفسيحة ما يحد لنا بدقة ما نطلبه من المصطلح القديم الذي لبتلته كثرة الاستعمال لأهداف متعارضة. فلقد بدت العقلانية مفتاحا عوميا لجميع الغرف، ووصفة مجربة لحل كل ما يحز بنا من مشكلات، بيلما للغة تفتح كنوزها للرحبة أمامنا لنختار منها، ونصوغ ما نشاء، لكي نطمئن إلى دقة ما نرمي إليه، ولجلوه أمام غيرنا، ليفهموا عنا بلوضح بيان.

وللمنشود، إذن، هو تفكيك مصطلح أو مطلب العقلانية ليغدو عملة قابلة للتداول، وذلك بأن نصرح ونعلن الأهداف الحقيقية التي تغرينا باستخدام ذلك

المصطلح اليتيم وأن نضع مصطلحاً خاصاً لكل هدف منها، مستقلاً عن ذلك اللفظ المبذول للمولود.

فيتبغى لنا، إذن، أن نصوب نحو مطالبنا مباشرة، وهي حرية البحث والحوار، ورفض الوصاية الفكرية، والمواجهة الجسورة لمشكلاتنا الحقيقية، وإعلاء كلمة المواطن.

وربما تيسر لنا إيجاز ذلك كله في الدعوة إلي نبذ مواجهة التحولات والمتغيرات الجديدة بوصفات جاهزة قديمة.

### تمرين ثان: مستقبل الفلسفة في القرن الراهن

يحيط بالفلسفة في وطننا العربي الكثير من سوء الظن، كما يكتنفها قدر أكبر من الغموض والالتباس، ومن ثم تتباين المواقف منها.

- ومن أبرز تلك المواقف وأشدّها انتشاراً موقف الاستكثار والازدراء، فالهجوم أفضل من الدفاع، ونفض اليد من الوقوع في حبالها المعقدة، واعتذار حين يسير بأمن لصاحبه الانصراف عن الدعوة إلى المشاركة فيما تدعو إليه من حوار.

- وموقف آخر لا يقل عن سابقه في سوء طويته، هو إضفاء هالة من التوقير والاجلال لبعض مسكوكاتها الاصطلاحية المترجمة حديثاً إلى العربية، ويستخدمها البعض من مسطحي الفكر بوصفها نوعاً من السيم أو الرطانة التي يحسبون أنها تطيل من قاماتهم القصيرة، وتعيرهم هوية زائفة بالانتماء إلى ما يشبه النحلة السرية المضلون بها علي غير أهلها وخاصتها من المترددين علي المقاهي والمنكبات، والمسودين لصفحات للنشر لل دورية.

وهناك موقف من بعض من تلقى بعض دروسها في مصر أو في الخارج، وهو موقف قلة من الأكاديميين الذين رشحهم في الدخول في هذا السلك الممتاز قدرتهم علي الحفظ والصم والاستظهار، ولم يشغلهم لضيق ذات الموهبة لديهم، ولهفتهم علي الشهرة ولفت الأنظار، استيعاب وظيفة للفلسفة، بل شغلهم نواتهم المنتخبة التي انتهزت حالة الجهل العلم، وغياب القضية القومية المشتركة لدي الجماهير البسطاء، انتهزت ذلك لكي تنير صخباً وضجة عالية حول قضية زائفة، هي نق طبول الحرب علي الفكر العالمي، وإعلان الحاجة إلي فلسفة مصرية أو عربية، والمعجيب في الأمر

لأننا لم نتلق منهم حتى اليوم موقفا فلسفيا محددا، وكان موقفهم هو مجرد الإعلان عن حاجتنا إلى فلسفة خاصة وكان هناك من يمنهم من صنعها! وهذا هو اجتهدهم الوحيد الذي يشبه قول المهزوم لرفعه من فوقه وإلا قتلته! بينما الأولي فقط هؤلاء أن يصنعوا فلسفة إن كان ذلك في وسعهم.

فلم يطالب الفرنسيون قبل ديكارت بأن يصنعوا فلسفة فرنسية، كما لم يصنع الانجليز ذلك قبل بيكون، أو الألمان قبل ليننتس، أو الهولنديون قبل سبيلوزا... إلخ.

فما نسبته فلسفة فرنسية هو ما قدمه الفرنسيون من فلسفة، والفلسفة للبريطانية هي ما قدمها للفلاسفة البريطانيون وهكذا. وليس ثمة ما يمنعنا من التسلسل، كما أننا لا ننتظر من جهة ما الإذن بالبداية في عمل للفلسفة. والوهية ليست مطلبا بقدر ما هي وصف لما تقدمه وما نضيفه، وليست إعلانا لمن يأمن في نفسه القدرة على دخول مزبلة أو مناقصة في حلبة مجال عدته للميكروفونات ومداد المطابع.

- وعلى الطرف المقابل نجد موقفا متطفلا على بعض الآراء المجترأة أو الاصطلاحات المجازية لدى بعض الفلاسفة الغربيين. فيفرح بها البعض ويعلقها ويلوكها. ومن أبرز هذه المصطلحات الرنانة موت أو نهاية الفلسفة، وما يجري مجراها مثل موت أو نهاية الفن، والأندولوجيا، والتاريخ وغيرها من نظم الثقافة الإنسانية ومجالاتها.

- أما الموقف الخامس والأخير من الفلسفة فهو موقف مجتهد لا تشوبه مظنة سوء، ولا تقوم مشكلته في دوافع صاحبه أو ما يقدر في تمكنه من اللغة العربية أو الأجنبية التي ينقل عنها، بل تنشأ مشكلته من أن الفلسفة عبر خمسة وعشرين قرنا قد استحدثت استخداما بعينه لألفاظ معينة من اللغة المعتادة التي ظل لها معناها اللغوي المختلف عن الفلسفي. ولذلك نجد باحثين على مستوى رفيع، خارج مجال الفلسفة، يخلطون في دلالات تلك المصطلحات لأهم يركنون إلى الدلالة المعجمية التي تختلف كثيرا أو قليلا عن الدلالات الفلسفية.

ولعل حالنا يختلف عن باحثي الغرب الذين أتيح لهم القدرة على التمييز منذ باكورة تعليمهم بين الداليتين المعجمية والفلسفية لأسباب تاريخية تربوية معلومة، ومن أهم هذه الأسباب تواصل التراكم المعرفي لديهم وهو ما نفتقده

بعد أن توقف الإبداع الفلسفي العربي منذ ابن رشد، وانتقل الإنتاج الفكري إلى حاضنة جديدة لا تكتب بالعربية، فلقطع الحوار الخلاق.

### ما الفلسفة؟

وعلى أية حال، فأمر الفلسفة أمر من هذا كله، فهي ليست علما يقف على قدم المساواة مع سائر العلوم كالفيزياء والكيمياء أو علم النفس وعلم الاجتماع، لأنها لا تسلك منهج العلم الموضوعي الذي يتخذ الفروض سيلا إلى تحقيق نتائج بين من يستخدمون أدواته ليبلغوا اتفاقا حول ما كانوا يختلفون فيه. وليست تخصصا يعالج موضوعات بعينها دون غيرها، ولا يقربه إلا من أئقن وسائله وتقنيته.

غير أننا ينبغي أن نعترف بأن الفلسفة حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت تعني ذلك قبل الغلبة النهائية لتقسيم الأعمال والتخصصات، وتحديد مجالات المعرفة ومناطق نفوذها. فقد كان العلم من قبل تخصصه في أحضان الفلسفة، وكانت الفلسفة من قبل في ظلال الدين، وكان للدين في الماضي قرينا لنظم السلطة والرقابة والوصاية للقدمة.

كما ينبغي لنا أيضا الإقرار بأنها رغم استقلالها اليوم فهي ليست معزولة عن كل هذه الأمور، بل هي موثوقة الصلة بها، ولكن دون تبعية أو هيمنة لأن لها شئنا آخر.

للفلسفة نظرة شاملة تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية فكريا وسلوكا. وإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئا في جميع موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها، كل عند موضوع معين، ولا بد أن نكون في حاجة إلى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعا في وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصره، ويعقد بينها الصلات ويمد الفجوات. فالعالم، أو الوجود، أو الحياة أو الواقع بكل جوانبه، والإنسان بكل ضروب نشاطه، لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم من العلوم. كذلك للبحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة وأسس منهجية يسلم بها الباحث العلمي وقد لا يصرح بها في عمله، ليست من شأن العلوم، فضلا عن الاستيقاق إلى ما يمكن أن تقضي إليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للإنسان وعالمه.

ومستظل الفلاسفة بذلك - مهما نتقدم للعلوم والمعارف ومهما نتدخل للتكنولوجيا في كل شئون الإنسان - لها مهمتها الخاصة، ومسائله ومساائلها المستقلة. ولا يعني هذا أن تقتصر على التحليل، أو تنصب نفسها أساساً مطلقاً لكل العلوم. كما أنها ليست علماً من بين علوم ينافسها عندما يعرض للسلسلة نفسها من خلف وجهة أخرى. ولا لحسبها كذلك وعاء لشتات من المعرفة المتنوعة قد لا يخلف تخصص العلوم فيه شيئاً، أو حزمة من المعارف ما يلبث أن يفرط عقدها إلى مجموعة من العلوم المتخصصة. فهي إذن ليست أساساً للعلوم، أو بديلاً، أو منافساً، كما أنها ليست وصيفة للعلوم تنسقط قضاياها وتتعبها بالتحليل، بل هي موقف إنساني من العالم، ومن العصر والمجتمع يستوعب كل جوانب الإنسان.

وكل مشكلة تصلح أن تكون مادة للفلسفة، ولكن شريطة أن تدرس في كليتها وعموميتها، وعلى أساس مكانها من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية. والفلسفة في كل هذا تجعل للناس على وعي بمسؤوليتهم الأساسية وآثارها المترتبة عليها.

وتصوغ الفلسفة آراءها تلك في افتراضات واسعة قد تصدر عن التأمل أو الحدس أو الاستدلال، ولكنها تتأسس على التجريد والشمول، غير أنها الافتراضات لا تقبل للتحقق المباشر فهي ليست فروضاً علمية، وربما اتخذت منها، أي الافتراضات، فروضاً تقبل للتحقق على امتداد طويل من الزمان، وعلى رقعة فسيحة من العلوم، فهذا تتضمن الفروض إلى العلم وتتسحب من الفلسفة التي لا تستغنى مهمتها التي يبقى لها إطارها الموجه المستوعب.

خلاصة القول إن الفلسفة أمر نزوله جميعاً عندما نعد إلى إصدار أحكام عامة لا تنسب إلى علم بعينه أو تخصص محدد، ولكنها تظل فلسفة رجل الشارع أو أحكام ما يسمى بالحس المشترك Commonsense، ولا ترقى إلى معنوي للتداول والدرس والنقد إلا إذا انسقت أحكامها العامة فيما بينها، أي خلت من التناقض، وتماست أو تمازجت معاً في منظومة موحدة، أي إذا ألفت نسقاً System، وليس من قبيل المصادفة أن المذهب الفلسفي ترجمة لكلمة نسق باللغات الأجنبية.

لما مصطلحاتها المؤثرة وتصنيفاتها وفروعها، فهي من نتاج الممارسة للتركة لهذا المنحى الإنساني في تناول المشكلات التي صقلها الحوار بين المذاهب المختلفة.

وبعبارة موجزة، للفلسفة نوع أصيل من النقد: أولا بمعنى رفع الوعي إلى مستوى الواقع للعيش، وثانيا بمعنى كشف الإمكانيات، وتعيين الحدود لهذا الوعي الإنساني.

### سؤال العصر الفلسفي

ويفضى ذلك إلى أن الفلسفات في كل عصر تطرح سؤالا رئيسيا أو مؤسسا (أو إشكالية بالمعنى الاصطلاحي لها) يختلف عن سؤال العصر السابق. والواقع الجديد للعصر هو الذي يثير هذا السؤال من خلال ساحته الثقافية التي تبرز على سطحها منظومة رائدة.

- نشأت للفلسفة اليونانية في ظل الأسطورة، المنظومة الرائدة آنذاك، وكان السؤال الرئيسي لها كيف نصر للتعدد وللتغير في الأشياء لردّها إلى الوحدة والثبات. فعندها نشأت الفلسفة بوصفها علما للوجود.

- ثم كانت العصور الوسطى التي كان الدين منظومتها الرائدة فكلن سؤالها الرئيسي كيف نوفق بين العلم "الفلسفة أو الحكمة" وبين الدين، أو بين النقل والعقل.

- أما في عصر النهضة، عصر إعادة اكتشاف العالم، وكان العلم مثل الدين حفظا وشرحا على المتن، فطرحت الفلسفة الحديثة السؤال الجديد: "ما المنهج الذي يؤدي إلى تأسيس العلم بالعالم لغزوه وفتحه".

والمنهج هو ممارسة قدرات الإنسان بمعزل عن المحفوظ والمنقول. وتفرقت المذاهب الحديثة تنويعا على لحن السؤال الرئيسي.

- أما في الفلسفة المعاصرة أي بعد هيجل، فقد طرحت العلوم الإنسانية أو الاجتماعية بعض ثمارها، وأصبح الاهتمام بمشكلات المجتمع في ظل المفارقة للعينة التي صنعتها للرأسمالية، فقد قامت للرأسمالية أصلا على المشروع الفردي الحر، إلا أن المنافسة الدموية التي أصبحت وسيلتها الأساسية سرعان ما أسلمت إلى ضياع الفرد وحقوقه وكبرياته، ولذلك كانت العلوم الاجتماعية، المنظومة الرائدة للفلسفة المعاصرة التي أصبح سؤالها المؤسس عن الواقع الإنساني وليس العالم الطبيعي: كيف نتمرد عليه وإلى أي مسار في المستقبل نقود إليه الإنسان.

ولود أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أن التحقيب السابق للفلسفة: هو ما درجنا عليه كتقليد متبع في درس تاريخ الفلسفة، لكنه لا يبدو دقيقا في

تسمية الفلسفة المعاصرة التي تعني علي الفور الفلسفة الراهنة أو للحالية، ولكنها ليست كذلك، لأن فلسفة الحقيقة الراهنة التي نشي بلامح فلسفة القرن للواحد والعشرين لم تعد مسائلها الجوهرية هي نفسها مسألة ما نطلق عليه الفلسفة المعاصرة في تحقيقنا للتقليد.

ويتبين في حديثنا السابق عن معنى الفلسفة أنه يتحقق في للفلسفات جميعا بدرجات متفاوتة بدءاً من اليونانية ولنتهاء بما أسميناها بالمعاصرة مثل الماركسية والبرجماتية والوجودية. ويكشف ما قدمناه عن المذهبية أو النسبية عن افتراض معلن أو مضمّر في الفلسفة هو ما يمكن تسميته بالمعقولية التي يفترضها المفكر أو الباحث أو حتي رجل الشارع فيما يتعلق بفكره وسلوكه، وهي التي تقوم بدورها حينما تجمع ما تشتت أو تفرق من معطيات أو وقائع أو آراء في منظومة واحدة، تؤدي بتلك المتفرقات للمنطقة بالمشكلة أو الموضوع إلي أن تتخذ مواقعها ومنازلها في هذه المنظومة، دون أن تخلف أية متبقيات خارجها، فهذا وحده الذي يمكن أن يؤدي إلي التعميم والتجريد والانتظام، وهو ما يتطلبه الفهم في أي شأن من الشؤون.

غير أن الفلسفة المرشحة للقرن الواحد والعشرين تتكرر هذه المعقولية أو للمعقولية أو الكلية، وتتكرر معها ما نسميه بالعقل الذي تصورناه من قبل حلسة أو أداة أو جهازاً، فهو علي أفضل الوجوه، إطار مهيم للتواصل والتداول الإتصالي، ولكنه أكثر عمومية وتجريداً، أو فراغاً من المحتوي للمادي المعين لكي يكون قبلاً للتطبيق علي كل مجال من مجالات التواصل والتبادل في كل جوانب الثقافة.

وربما أيسح لنا القول بأن هذا للتصور للثقافة الإنسانية، بمعناها الذي يقابل الطبيعة، يعني في نهاية الأمر أنها، أي الثقافة، مجموعة من الاستعارات أو المجاز، بل إن اللغة بكل علاماتها أو دوالها لا تؤدي إلي مدلولات محددة. وقد صبت للفلسفات السابقة اهتماماتها علي المدلول الذي اعتقدت أنه علي علاقة شغافة بالدال. ولكن الفلسفة الجديدة تتريث عند لدال وتقف عنده، فثمة إختلاف difference مستمر ينكمس فيه المدلول عن وعده بالوجود أو الحضور، ويرجئ بلوغنا إياه كما يقول ديريدا فيلسوف التفكوك.

وأغلب الظن أن ما نعنيه بفلسفة القرن للحادي والعشرين هي التي نشاهد بعض قسماثها اليوم فيما يقرن بما يسمى بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد النظرية، ويغلب عليها التواضع الشديد بإنكارها للمهمة المسابقة للفلسفة وهي تشييد صروح للنسقات أو المذاهب التي توثق بين مجالات الفكر والسلوك في كلية شاملة.

فهي تسري في الكليات وللشموليات حكايات أو حواريات recits كبري كما يقول ليونار، وبذلك تكشف عن الأوهام التي عاشها لفكر الإنساني وهو يرسم أطرا محددة، ومحاور رئيسية، ومراكز، وأولويات، وترتبات هرمية، وتحطمت بذلك النظرة الأولمبية أو اللاهوتية التي تعرف كل شيء وحقيقة كل شيء.

وهي تستبعد الثنائية الفلسفية للتقليدية للذات والموضوع، بل إن الذات تفقت وانقسمت لديها.

كان لابد للحظة التاريخية لبشائر القرن الواحد والعشرين التي نحيها اليوم أن تؤدي مساحتها الثقافية إلى تفاعلات محتدمة تبرز على سطحها منظومة رائدة تثير إشكالية للفلسفة الجديدة.

فالوضع العالمي الراهن الذي تمثل منه أمريكا وأوروبا أن تكون محركه وآلته يقدم بين أيدينا حلقات تثير الحيرة وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير. ولا ريب أنها لحظة متفردة ليس بوسعنا أن نسلوها في نسق تصوري قائم، أو نجعلها حلقات مطردا في مسار تاريخي معلوم. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى إعادة للنظر في مسلمتنا جميعا، ومن ثم ينبغي علينا أن نطرح الأسئلة للساذجة التي تبرا من أية إجابات مسابقة جاهزة، فهذا هو شأن الأسئلة الفلسفية.

ومن هنا كانت المنظومة للرائدة التي كُثرت إشكالية للفلسفة الجديدة منظومتين مما للغة والفن. فاللغة هي للرداء للتحتي لكل ما يصطلع الإنسان من أوهام، والأدب والفن هو للكاشف عن هذه الأوهام من تشاها ما يسمى بما بعد الحداثة. وبذلك أصبح للموضوع أو بالأحرى المجال الأثير لذي للفلسفة الجدد هو للنص، وبدلا من أن يكون الموضوع أو المجال الفلسفي: للعالم أو الله، أو الإنسان كما كنا في للدرس الفلسفي، أصبح عمل الفيلسوف الجديد أشد تواضعا، أصبحت للفلسفة الجديدة نوعا مستحدثا من النقد أو



التحليل الثقافي الذي يستمد مادته من علوم وتجارب مختلفة متعددة ليجردها ويرفعها إلى تعميمات يمكن أن تصدق علي مجالات مغايرة لما بدأ منها. وفقد الفيلسوف الجديد الحماس للدعوة لأي شيء، لأنه يعلم مسبقاً أن الصوت والصمت سواء، فهو شريك في تيار ما بعد الحداثة التي تعد استسلاماً لاكتشافها أن المبدأ الوحيد الذي لا يعوق للتقدم، هو: كله ماشي anythinggoes علي حد تعبير بول فايرلند. ولكن، هل نستطيع الزعم بأن الفلسفة يمكن أن توصل تقدمها علي هذا النحو؟ أكبر الظن أنه زعم يحق به للشك من كل جانب.

### تمرين ثالث: النبوءة في الفلسفة

ربما لاطوي لفظ نبوءة بمعنى الإخبار عن شيء قبل وقوعه، علي دلالة غريبة حيث يرتبط بالنبوءة، كما يقترن بما يغمغم به الكاهن أو العراف في الزمن القديم. فإذا ما نضونا عنه غلالته للدينية والغيبية، استقر له دوره المعرفي الذي يفسر شساحة وسعة من المجالات المنوعة التي تتباين أهدافها، وأساليب إجرائها، وتتفاوت فيما بينها في طرق تحصيل المعرفة. ومصادم العلم، بمعناه المعاصر، هو الذي يتفق الجميع، علي اختلاف نزعاتهم، علي ما يفضي إليه من تدبؤات، جاز لنا أن نقيس عليه سائر المجالات، ونقارنها به. فإلي جانب العلم، نجد أن بعض أسلافه القدامي لا تزال تنازعه في تحقيق أهدافه المعرفية مثل للتجيم والعرافة، والفراسة، والأسطورة، والسيمياء (أي علم أسرار الحروف) وهي ما يمكن أن نصفه الآن بالمضاد للعلم.

وهذاك إلي جانبها ما لا ينافس العلم في ذلك الهدف مثل الدين والفلسفة والفن، وهو ما يمكن تسميته بالمختلف عن العلم.

فأما المجالات المضادة للعلم فتتفق معه في أهدافه لأنها كانت تنشء فهم ظواهر للطبيعة توطئة للتحكم فيها. غير أن أسلوبها في إثبات مزاعمها لم يكن مما يقبل للفصل في صحتها أو كذبها لدي الذين لا يشتغلون بها أو يؤمنون بصحتها، أي أنها افتقدت للموضوعية العلمية التي تعني ما يمكن الاثتراك في إنجازها وملوك للطريق نفسه لبلوغ نتائج، أو هي ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين مهما اختلفت عقائدهم أو ولاءاتهم. ومن ثم فهي، أي الموضوعية، تعني ما يتيح الاتفاق علي الخطوات

والإجراءات التي تعالج بها الموضوعات أو المشكلات بحيث تؤدي إلي  
الحسم أو الفصل بين ما هو صادق أو كاذب فيما ينشأ عنه الخلاف بين  
الباحثين.

وبغضاب تلك الموضوعية لابد أن يقدم العلم علي حساب أسلافه إذا ما  
أقدموا علي منازعته، مواصلا نزع ملكية تلك المجالات، وإبطال نفوذها.  
ويختلف الأمر عما هو مستقل أو مختلف عن العلم، كالدين والفلسفة  
والفن، فهو لا يتفق مع العلم في هدفه الخاص، ولا منهجه الموضوعي،  
وبالتالي فلا يناهسه أو يفرض علينا الاختيار بينه وبين العلم.  
إلا أن تلك المجالات، رغم استقلالها، ليست منعزلة أو منقطعة الصلة  
بالعلم، لأنها تحت عليه، وتستخدمه، ولكن علي النحو الذي تختلف فيه عن  
البحث العلمي للخالص في هدفه ومنهجه، فالدين، مثلا، هداية وإرشاد،  
والفن إبداع وإمتاع.

ومهما يستقدم العلم، فلن تجور حدوده علي مناطق نفوذ تلك المجالات  
المستقلة، ومن هنا تختلف صلة العلم بها عن صلته بما هو مضاد للعلم أي  
أسلافه للقدامى.

### وعود الفلسفة وآفاقها

لما الفلسفة، وربما تكون المجال الوحيد من مجالات الفكر الإنساني  
الذي لا يكف عن طرح السؤال عن مهمته وتحديد تخومه، بل لا تزال  
مشروعية قيامها ودورها محلا للبحث والتفكير. ورغم أنها لم العلوم، كما هو  
مألوف مشهور، أي أنها الرحم الذي تخلقت فيه لجنة العلوم التي ما لبثت أن  
خرجت منها واستقلت عنها، رغم ذلك، فإن بعض الفلاسفة لا يزال يستمتع  
بثمرات إرث قديم خلفته المجالات المضادة للعلم وهي التي كانت أسلافه،  
فئة إهابة بالحدس، والأسطورة، والإيمان في الخيال.

فالفلسفة نظرة كلية شاملة، وموقف أو اتجاه عام، وهي ليست وعاء  
مستوعبا لعلوم، أو حزمة من المعارف القديمة ما لبث أن تفرط عقدها إلي  
مجموعة من العلوم المتخصصة، كما أنها ليست علما بين العلوم، وإلا  
حكمنا بإلغائها وحجب الاعتراف بها، إذا ما خطر للفلسفة أن تقدم باسمها  
شيئا من المعرفة الدقيقة، فلن يكون حظها أوفر مما يكسبه العطار في

منافسته للصيدلي، وإن يكون موقفها أفضل من موقف حلاق الصحة من الطبيب!

ولكن يحسن بنا أن نعترف بأن الفلسفة كانت تقوم بكل ذلك، ولم يكن ثمة فارق بين لفظتي فيلسوف وعالم، حتى استقلت العلوم، علي نحو صريح، في منتصف القرن التاسع عشر فعندئذ استقلت الفلسفة بموضوعاتها الخاصة مثل الوجود، والمعرفة، والقيم، والواقع، والإنسان، وهي قضايا لا تصلح موضوعا للعلوم المتخصصة، وإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئا في كافة موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها، كل عند موضوع معين، ولا بد أن نكون في حاجة إلي من يضم شتات تلك الموضوعات جميعا في وحدة أو موضوع واحد، يتخطى به تقصيلات عناصره، ويعقد بينها الصلات، ويمد الفجوات.

وليس من شأن العلوم أن تقيم الحدود أو تزيلها أمام تطلعات الإنسان نحو معرفة العالم الذي يحق به من كل جانب، كما لا تعين، بكل تخصصاتها، ما ينبغي للإنسان الفرد أن يتخذه من موقف أو قرار إزاء المشكلات، ولكن للفلسفة هي التي تضطلع بما لا شأن للعلم بادلته.

وتيسر لنا للفلسفة استبصار الأهداف البعيدة للإنسانية، كما تحفزنا إلي المساهمة في تحقيقها. والأوضاع المتجددة التي يواجهها الإنسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ للعلوم المختلفة من مسائلها لكي يتقدم لها الإنسان بالحل، فمهمة الفلسفة هي استيعاب أو استرداد ما هو عيني واقعي مباشر، ولكن عن طريق ما هو مجرد، وكلّي، وعام.

ولذلك تختلف الفلسفة، وتبتعد عن العلم بقدر ما تقترب من الدين في انطوائها علي الدعوة إلي ما ينبغي أن يكون. أو بعبارة أخرى: ماذا ينبغي أن أعرف، وماذا ينبغي أن أفعل، ويتضمن ذلك تصورا لما يكون عليه الواقع، وما يكون عليه للتاريخ.

ولا يظل النمق أو المذهب الفلسفي مغلقا علي نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف هو الذي تتحدد المشكلات للفلسفة وفقا لحركته. فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتحول وتتجدد دوما. والمشكلة، أية مشكلة، تصير مشكلة فلسفة لأن طائفة من الأسئلة لا تزال تتجمع وتتشابك ملحة في طلب الإجابة أو الحل، ولأرب أن هذه الأسئلة تعبّر عن حاجات ومطالب عملية وفكرية حثت عليها أو أنتجت أوضاع ثقافية، مادية وروحية جديدة.

بينما تلزع للمشروعية عن موضوعات أخرى كانت فلسفية في الزمن السابق لاندراجها اليوم في موضوعات العلم الطبيعي أو الاجتماعي. وتصوغ الفلسفة آراءها فيما يشبه الافتراضات الواسعة، وليس الفروض، لأنها لاتقبل التحقق من صحتها أو كذبها موضوعيا، وذلك لاتساع موضوع الافتراضات الفلسفية، فكل عبارة عامة لا تتعلق مباشرة بتخصص معين أو علم بعينه، هي عبارة فلسفية مهما يبدو من سذاجتها أو الاعتقاد عليها، وهذا هو ما يسمى بالتفلسف الشائع أو الدارج الذي نزاوله جميعا دون وعي أو تصريح. غير أن الفلسفة الرفيعة المستوى التي تقبل الدرس والفحص تلتزم بشرطين آخرين فضلا عن عمومية العبارات أو الأحكام، وهما: الاتساق، أي الخلو من التناقض في تلك القضايا الفلسفية، والنسقية، أي قبول القضايا للاندماج مع غيرها في نسق، أي مذهب، هو الذي يحدد علاقات معينة بين عناصره ووحدته.

والفلسفة منحازة، غير محايدة بخلاف العلم، فهي موقف إنساني من العالم، ومن العصر، والمجتمع، يستوعب كل جوانب الإنسان. وكل مشكلة تصلح أن تكون مادة للفلسفة، علي شريطة أن تدرس في شموليتها، وعلي أساس من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية. وهناك من الفلسفات ما تبرر ولقها، أو تنحصر علي ماضٍ ذهب، أو تستمرد علي هذا وذلك لبتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في تلك المواقف المتباركة تجعل للناس علي وعي بمسئوليتهم الأساسية، وأثارها المترتبة عليها. ولا يطلي ذلك القول بأن الحقيقة موزعة علي المشاع بين مختلف المذاهب الفلسفية، أو أن أحدها، علي الأقل، هو للمذهب الصحيح، لأن الحكم عليها ليس من نسيج الحكم علي القضايا العلمية التي تتيح إمكان التحقق من صحتها أو كذبها بمقتضي ما تطرحه من فروض.

### تنبؤ مختلف

ولذلك يختلف التنبؤ في الفلسفة عن نظيره في العلم. فبعد التنبؤ العلمي الوظيفية أو المهمة، أو الهدف الذي لابد أن يلجز إذا ما كان المشروع العلمي ناجحا صحيحا، فهو ليس عملية أو إجراء معينا يتطلب شروطا مضافة إلي شروط عمليات الوصف والتفسير العلمية، لأنه الحصاد الذي نترقبه من التفسير السابق. وهو إذن لا يعني سوي أن نصيرنا السابق

للظاهرة هو تفسير صادق صحيح. ففي الحالين، أي التفسير والتنبؤ، لابد أن نتاح لنا نظرية أو قانون مثبت من قبل، كما يتجمع عدد من الوقائع التي يمكن أن نبدأ بها، فنستنتج من النظرية أو القانون، ومن الوقائع، واقعة جديدة بالنسبة لنا، وهي حدث لم يكن قد وقع من قبل، هذا بالنسبة لنا، أما بالنسبة لمنطق الاستدلال العلمي، فليس هناك فرق علي الإطلاق. فهذا الفرق يعتمد علي المصادفة فيما إذا جري الاستنتاج بحقيقة جديدة "قبل" الحادث، وذلك في حالة التنبؤ، أو "بعد" وقوعه في حالة التفسير، وموجز القول أن التنبؤ العلمي هو تفسير مسقط علي المستقبل.

أما في الفلسفة، فلا نجد ذلك المتصل الواحد الذي يؤدي فيه تفسير الوقائع إلي التنبؤ بحدوثها، لأن الفلسفة لا تتعامل مع الوقائع المفردة وللوحدات التحليلية كما يصنع العلم، بل تتعامل مع مواقف تتشابه فيها العلاقات بينها، وتختلط بغيرها، والمواقف لا تتكرر لأنها تشكيلة مؤلفة من العناصر والعلاقات في مكان معين وزمان محدد، وتختلف فيها مواقع البشر وأفعالهم في مكان دون آخر، وزمان غير الزمان.

ولئن خضعت للمفردات الوقائية والوحدات التحليلية في العلم للإطراد والانتظام للوقوع، فإن المواقف بحكم تأليفها وتراكيبها المختلفة لا تلتزم ذلك الإطراد إذا ما تعاملنا معها ككلية شاملة، رغم لصياح ما انطوت عليه من مفردات أو وحدات لمعار قبل للتنبؤ إذا ما درسناها كلا علي حدة.

ومن هنا تختلف النبوءة المتوقعة من للفلسفة عن النبوءة العلمية، فهي بالأحرى ارتداد لأفاق جديدة واسعة، واستشراف للمستقبل لأنها تطل من شرفة عالية علي تفاصيل متناثرة في ساحة مترامية الأطراف.

من بين هذه النبوءات فكرة الكوسموبوليتانية أي المدينة (أي الدولة) للكونية كما حاول أن يطبقها الاسكندر الأكبر تلميذ أرسطو، وأوشكت علي التحقق، ولكن علي نحو آخر فيما يسمى بالعولمة، وفيما وصفه مارشال ماكلين بالقصرية العالمية.

كما يبدو أن الدولة في طريقها إلي الزوال كما تنبأ ماركس، ولكن علي خلاف ما اقترحه من تفسير بوصفها أدوات القمع وأجهزته للطبقة الرأسمالية، وبزوال الصراع الطبقي وتحقيق الشيوعية ينتهي دور الدولة. غير أنها لن تزول بزوال الرأسمالية، بل لمزيد من تسلط للرأسمالية في صورتها الجديدة للشركات متعددة القوميات.

ومن هذه النبوءات التي لو شكت علي التحقق الاتفاق علي لغة عالمية مشتركة، فقد تكبأ بها ليبنتس كلغة رياضية عامة مشتركة بصير للتفكير بمقتضاها نوعا من الحساب. كما قدم بيرس للسيمبوطيقا بوصفها المنطق العام واللغة المشتركة لكل صنوف الفكر والسلوك، وما نحن اليوم نمارس شيئا لربما منها عندما نستخدم الكمبيوتر بلغاته الرياضية المبسطة. وعندما ألف آدم سميث كتابه "ثروة الأمم" الذي أصبح به لبا للاقتصاد كان يعدّه امتدادا لدعوته وفلسفته الأخلاقية، فقد كان أسنّادا للمنطق والأخلاق بجامعة جلاسجو. وقد أقامه علي تصور أخلاقي، فلم يعد البحث عن الربح عملا أنانيا في نظره، بل مساهمة في تحقيق المصلحة العامة عن طريق اليد الخفية للنظام الطبيعي الذي يفضي إلي التآزر بين المصلحة الخاصة والعامة، وهو صاحب نظرية اقتصاد السوق القائم علي حرية التبادل والتجارة. ولذلك عارض سياسة القيود الجمركية من أجل التقدم، وهو ما نجده الآن متحققا في اتفاقيات الجات التي ربما نعتبرها تحقيقا لنبوءة الفيلسوف آدم سميث عام ١٧٦٦.

### اليوتوبيا وعلم المستقبل (أو المستقبليات)

رسم كثير من الفلاسفة تخطيطا لمدن أو أمكنة يحققون فيها تصوراتهم وآمالهم ومشروعاتهم من أجل حياة إنسانية أفضل. وأشهر تلك اليوتوبيات ما قدمه توماس مور عام ١٥١٦، ولقد تحقق منها الكثير مما تخيله. فقد أقامها مور علي قولين تفصح عن العقل الإنساني الحر دون عون أو إرشاد إلهي. وجعل ممارسة تحسين للنسل مستندة إلي فحوص تسبق الزواج، كما يبرر الحصول علي اللطلاق، وفصل في التربية، والمسؤولية الاجتماعية وانحراف الأحداث وعقاب الجناة. وكتب فرنسيس بيكون "أطلانطيس الجديدة" وتحدث عن دار سليمان للعلماء والباحثين، وقد كانت نبوءته أسرع إلي التحقق بقيام الجمعية الملكية للنسي تعد أول أكاديمية علمية ثم أعقبها الأكاديمية الفرنسية وتوالت بعدها الأكاديميات في سائر بلدان العالم.

وتتفق معظم اليوتوبيات ابتداء من جمهورية أفلاطون حتي "عالم شجاع جديد" لألكس همكسلي في أنها، إلي جانب توفير حياة مادية خالية من العوز والحاجة تقوم علي إقبال الناس علي التسليم بفلسفة سياسية موحدة بحيث

تصب عقولهم في قالب واحد. وإن كان ذلك متعذرا أو مستحيلا في الماضي، فقد أصبح متيسرا اليوم في جميع أقطار العالم بوسائل الإعلام والاتصال والسماعات المفتوحة لخلق اتساق في عادات الناس وتنميط أفكارهم وأفكارهم، وهذه نبوءة أخرى تكاد تتحقق، وتعد الأصوليات والحروب الأهلية للراثة جيوب المقاومة الأخيرة ضد هذه النبوءة!

وأغلب الظن أن علوم المستقبل هي نفسها فصل حديث من الليوتوبيا، والفارق بينهما أن الليوتوبيا التقليدية تفترض وجود مجتمع مستقر، وبيئة لا تتغير، كما أن كتاب المستقبلات من فلاسفة اليوم مزودون بقاعدة عريضة من المعلومات المتنوعة التي تيسر لهم كشف الطريق بأكثر مما كان يصنع للمباكون.

فهي في نهاية الأمر ليوتوبيا قد تخلصت من القدر الذي كان يشوب لليوتوبيات القديمة مما يسمى بالخيال العلمي، وليس عليّ من بأس إذا اعتقدت أن هذا الصنف من الكتابات هو فرع جديد من فروع الفلسفة للراثة، أو هو ممارسة للدرس الفلسفي الذي يعتمد على الربط بين نثر الشرائع العظمى من المعلومات المتفرقة، والصحيفة علميا، ليستخلص منها تأليفا جديدا، وعلامتها الفلسفية هي أننا نجد تباينا واضحا، وتفاوتا بارزا في الرؤى المختلفة لدى المشتغلين بهذه المستقبلات.

### تمرين رابع: الفلسفة في ألف ليلة وليلة

نتقدم بين يدي القارئ بإطار عام لعل باحثين من بعد يفرغون لملئه، أو مجرد مخطط أولي قد يحفزهم إلى إصلاحه أو مواصلة الاجتهاد بمقتضاه.

### الفلسفة والدين

نتشابه موضوعات الدين بقضايا الفلسفة، غير أن العقيدة الدينية تهدف إلى مقاومة الإنسان للفناء بالتوحد مع الكل في الأبدية والخلود، مسلحا بالقوي المقدسة أمام المجهول، مذعنا للمشيئة الإلهية، ومسلما بالغييب، ومترقبا الحصاب في الآخرة بعيدا عن معايير الدنيا، ونظم ظواهرها الطبيعية والاجتماعية. ولا تعني عقائد الدين بتفسير الكون إلا بقدر ما تحد للإنسان ما ينبغي أن يقوم به إزاء هذا الكون. وتعتمد نظرة الدين للكونية على تعيين مراتب الأشياء والأفعال، فثمة ما هو مقدس وما هو دنس، وما

هو مباح وما هو محرم. ومتى عرف المؤمن ذلك التدرج أو التفاضل في المنزلة، كان التزامه إزاءها بمواقف محددة، قد يكون بينها لطفوس والتشائتر، كما يكون بينها للعلاقات والمعاملات. ويؤدي هذا التدرج للحتمى إلى قسمة عليا هي منبع القيم جميعا، ومصدر السلطة والالتزام، وأصل الوحدة في تجليات الكون. وعلى هذا، يكون للخلاص أو الفوز في الدنيا والآخرة محسوبا بمدى الامتثال للقيم الدينية، والأخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهى عنه.

ولأن الدين موقف قيمى موحد، فإنه لايجتزئ من الإنسان جلقا دون آخر، بل يصون توازن حياته، ولابد أن يؤدي ترجيح قيمة على أخرى، أو تغليب جانب على جانب في الإنسان، إلى أن يستعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من ملوى وعزاء، وما يرتقبه من مشوبة وعزاء، تعويضا عما لفقده أو عناه في الانصراف عن بعض القيم، والإقبال على غيرها.

وبذلك، تعد التجربة الدينية للنفس الطمأنينة والسلام، والإيمان الدينى نوع من الميثاق والالتزام، وليس أمرا مشروطا بما يدلل عليه العقل أو تثبته التجربة. ولأنه صالح لكل زمان ومكان، فليس نسبيا محددا بالزمان والمكان وليس قابلا للتطور أو للتجاوز. ويقوم على المحتمومية وليس للحتمية كالعلم، لأن الأخيرة مشروطة بالمقدمات التي تؤدي إلى نتيجة بعينها، فإن لم تقع المقدمات انتفت النتيجة. على حين أن المحتمومية لا تشترط مقدمات معينة لحدوث النتيجة لأن النتائج موكولة بمشينة الله مهما تكن المقدمات، وهذا هو ما نعنيه أحيانا بالقضاء والقدر.

وإذا ما كان للفعل الإنساني، كما يعالجه العلم على سبيل المثال، متصلا بنتيجته، كما يقاس كذلك خارجيا، فإن الدين يمكن أن يقطع تلك الصلة بين الفعل ونتيجته عن طريق التوبة اللاحقة، والمغفرة الإلهية، أو مشينة الله في كل الأحوال. ومن ثم، فلا يحاسب الفعل الواحد على نحو واحد أو متوال مطرد أو على نحو يمكن التنبؤ به.

ويمكن أن نزع أن للدين منذ أقدم صوره، هو أول محاولة للتغلف مسائل يقوم على تصورات عامة شاملة للكون والإنسان والزمان، وظل في المجتمعات الشرقية، قبل اليونان وبعدهم أيضا، أساسا للتغلف.



أما لدى اليونان، فقد تيسر لهم أن يميزوا بين الدين والفلسفة عندما أتيح لهم من ظروف حياتهم القائمة على الترحال والتجوال من مكان إلى آخر، فسيما نتيئسنة في مهلةهم: الرعي والتجارة والملاحة، ولقاتهم بخيرهم من صنوف المجتمعات، وخاصة مصر بعقائدها وأفكارها المختلفة، فضلا عما نعموا به من تحرر من السلطة المركزية للدولة التي لم تجاوز حدود المدينة، فقد استطاع الإغريق أن يفرقوا بين ما لسلطة العقل، وما لسلطة العقيدة مما حفزهم إلى فصل الدين عن الفلسفة. فأصبحت الفلسفة نتاج للعقل الإنساني الفرد الذي يقبل المناقشة والحوار بوصفه اجتهدا خاصا، واحتفظ الدين بسلطانه المستمد من مصدر أعلي من الإنسان ولا يخضع للمناقشة العقلية، فالفرق إذن بين الدين والفلسفة فرق في المصدر الذي ينول إليه كل منهما.

أما في الشرق، فلأسباب مختلفة لبرزها السلطة المركزية الشاملة، ظل الدين مؤديا لمهمة الفلسفة أيضا، فحتى عندما تتغير النظرة الفلسفية إلى العالم لدى بعض الأتروا من حين إلى حين، كانت تتخذ رداء الدين. فعندما كانت تصدر هذه النظرة من فرد، فإنها ما تلبث أن تكتسب سلطانا شموليا ولا تعامل بوصفها اجتهدا شخصيا يقبل التنفيذ أو المناقشة. ولا يعني هذا توقف أو اختفاء الاجتهادات الفلسفية الشخصية، ولكنه يعني أنها تتخذ طريقا مأمونا تحت مظلة الدين، ومرعان ما تندمج فيما يسمى باللاهوت الذي يختلف من جماعة إلى أخرى، ومن مفسر إلى آخر. وفي ساحة ذلك اللاهوت أو علم الكلام في الإسلام، تظهر الاختلافات في تبرير العقيدة وتفسيرها، وتتجلي الاجتهادات الفلسفية في تصور الفعل الإنساني والمعبودة الإلهية، ولكن تحت مظلة مشتركة من الإيمان بالنص المقدس الذي يختلفون حول تفسيره وتبريرها للسق كل منهم للفلسفي.

بيد أن هذه الاجتهادات الفلسفية تشترك، بقدر متفاوت، في أنها تقدم سلاحا نظريا في الصراع على السلطة، ولكل فئة أو جماعة من فئات أو جماعات المناقشة على السلطان تبريرها الفلسفي - اللاهوتي لمطالبها المتعلقة بالسلطة، ولكن على نحو يتفاوت حظه من التصريح والإعلان.

### وحدة الحكايات في وحدة جمهورها

برغم تعدد المصادر التي تُلغيت منها الحكايات، وتباين قصصها واختلاف ما تتكلمه من حكايات أو حوادث، وتعدد رواياتها، برغم كل ذلك فإن جمهور المستمعين لها هو الذي صاغ وحدها وألف بين نثرها المشتت، فأفاض عليها طابعاً مشتركاً برغم تفاوت الأسلوب اللغوي واختلاف الإقليم.

فالحكايات تروي علي مسمع من جمهور يؤثر في الراوي الذي يلتقط علي الفور ما يلذ له للجمهور أو ينفر منه فيستبعده أو يختزله، ويضيف إلي ما يزيد متعة المستمعين بما لتوح له من خيال أو موهبة.

والجمهور المستمع هو العامة البسطاء الذين يسرون عن أنفسهم بالتجمع في المقاهي أو أمام الدور بديلاً عن الملأب والتمري بالقيان التي لا يطبق نفقها سوي للسلدة أو الأثرياء من التجار.

ومن ثم، فإن نظرة الجمهور أو العامة لشئون العالم والمجتمع وآراءهم في ماهية الإنسان وغاياته، وأحلامهم ومخاوفهم، هي التي تشكل جميعاً المهاد المشترك الذي تُولف فوقه الحكايات.

ويمكن القول بأن الحكايات الأصلية التي أخذت عنها (ألف ليلة وليلة) قد تعرضت لعملية تأميم أصبحت الحكايات بمقتضاها ملكاً مشاعاً للجمهور المستمع بخصائصه المشتركة في العراق وسوريا ومصر، وهو للجمهور الخاضع لعسف الحكام، واستغلالهم، وتقلب أهوائهم.

ويحيا هذا الجمهور في مجتمع حضري يغلب عليه الطابع التجاري، وربما يمكن أن نصفه بالبرجوازية ولكن نون قيم برجوازية تلك التي ستسود في فترة لاحقة في أوروبا؛ حيث يتفكك النظام الإقطاعي القديم وتبرز قيمة للفرد بما تقتزن به من قيم الحرية والمنافسة والمغامرة، وإعادة اكتشاف العالم، وإطلاق الطاقة الإنسانية في كل المجالات.

إلا أن جمهورنا كان تحت حاكم يستمد مبرر وجوده من الله، فهو ظل الله في الأرض، وخليفة رب العالمين، والإقرار به قدر لا منجاة منه، والخروج عليه كفر وعصيان لمشئته الله، بل هو أداة القدر التي تغدق علي امرئ لتزفقه إلي أعلي منزلة أو تصادر أملاكه فتزول به إلي هاوية الهلاك. وتعرض للرعية كلها، علي تقاوت مراتبها، لمتطلبات أوامره ونواهيها، فهو يد القدر وجلاد القضاء، ويسري سلطانه علي عالم الإنس

والجان، ويختم ممتلكاته جميعا بميمسه حتي نكة سروال جاريته التي كتب عليها أنا لك يابن عم النبي (حكاية للتاجر أيوب وابنه غلام - جزء أول)، فتكسب الأشياء قداسته وحرمته.

### الفلسفة المصرح بها في الحكايات

ولكن، أين نعثر علي الفلسفة في الحكايات؟ ثمة مستويان، الأول هو ما تصرح به الحكايات من تصورات شاملة وردت علي لسان أبطالها، والثاني هو ما يمكن استخلاصه من داخل الحكايات نفسها، حيث ينبئ المؤلف أو المؤلفون من خلالها عن آرائهم العامة التي تحكم عمليات النسيج السردي، فنكتشف عن رؤيتهم للفلسفة.

فأما للمستوي الأول المصرح به، فهو ما يتم في أغلب الأحيان في مواقف الامتحان واختبار قوة الحافظة، وهو ما نجده في معرض ما يسمى بتقليب الجوازي أو امتحان الإماء، أي لختبار مهارتين لتحديد أسعارهن وفقا لما أوتيت كل منهن من حسن الجواب أو قُبِيع لهن من حفظ الحكم والأمثال والأقوال المأثورة، كما يصرح به أيضا فيما ينصح به بعض الوزراء ملوكهم ويتوسلون به إلي كسب رضائهم أو إغرائهم بعمل معين.

ومن أبرز الأمثلة علي هذا أو ذاك ما جاء في حكاية تودد الجارية (جزء أول). غير أننا نجد أن ما جاء علي لسانها هو من طبيعة ما تعرض له الحكايات بوجه عام من منتخبات ومقتطفات شعرية ونثرية من هنا وهناك، ولا تعبر عن وجهة نظر عامة متسقة، كما نجد مثلا آخر لذلك السلوع المصرح به، وإن كان أكثر عمقا ومعرفه، وهو ما جاء في امتحان وردخان بن الملك جليعاد (جزء رابع) فقد أمر الملك جهابذة العلماء، وأنكباء الفضلاء، ومهرة الحكام أن يقدموا إلي قصر الملك ليحضرُوا امتحان ولده. وتكونت الأسئلة التي سألف عند بعضها مما يعبر عن رؤية فلسفية شاملة، وكان السؤال الأول: ما الدائم للمطلق وما كونه، وما للدائم من كونه؟ وكانت إجابة للغلام: الله، لأنه أول بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء، ولما كونه فالدنيا والآخرة، والدائم من كونه هو نعيم الآخرة.

وكان السؤال الثاني: من أين علمت أن أحد الكونين هو الدنيا، والثاني هو الآخرة؟ قال الغلام: لأن الدنيا خلقت ولم يكن من شيء كائن فآل أمرها إلي الكون الأول، غير أنها عرض سريع للزوال مستوجب الجزاء علي

الأعمال، وذلك يستدعي إعادة للفاني، فالآخرة هي الكون الثاني. وبمسأل الغلام: كيف يرضى للدنيا والآخرة معا؟ فيجيب بعد استعماله الأيجوريا بأن الإنسان يكون قد أرضى الدنيا بما ناله من خصب الأرض وأرضى الآخرة بما يصرف من حياته في طلبها. ويرد علي السؤال الخاص بالجسد والروح بالأيجوريا أخرى يكون فيها الأعمى مثالا للجسد الذي لا يبصر إلا بالنفس، والمقعد مثال للنفس التي لا حركة لها إلا بالجسد. ويطلب منه الإخبار عن الثلاثة المختلفة العلم والرأي والذهن، وعن الذي يجمع بينها. فيقول الغلام: للعلم من النظم والرأي من التجارب والذهن من التفكير، وثابتهم واجتماعهم في العقل. ويطلب منه أن يخبر عن الأرزاق المقدر للخلق من الخالق، وهل هي مقسومة بين الناس والحيوان لكل أحد رزقه إلي تمام أجله، وإذا كان الأمر كذلك ما الذي يحمل طالب المعيشة علي ارتكاب المعصية في طلب ما عرف أنه إن كان مقدورا له فلا بد من حصوله وإن لم يرتكب مشقة السعي، وإن كان مقدورا فلا يتحصل له ولو سعي إلي غاية السعي، فهل يترك السعي ويكون علي ربه متوكلا ولجسده ولنفسه مريحا؟ وأجاب الغلام بأن لكل أحد رزقا مقسوما وأجلا محتوما ولكن لكل رزق طريقا وأسبليا، فصاحب الطلب يصيب في طلبه الراحة بترك الطلب ومع ذلك فلا بد من طلب الرزق، غير أن للطلب علي ضربين إما أن يصيب وإما أن يحرّم، فراحة المصيب في الحاليتين إصلبة رزق وتكون عاقبة طلبه حديدة، وراحة المحروم في ثلاث خصال، الاستعداد لطلب رزقه، والتترّذ عن أن يكون كلا علي الناس، والخروج عن عهده بالملامة. وتتواصل الأسئلة والإجابات علي النحو الذي نجد مثيلا له في أقوال المتكلمة وأصحاب أصول الدين في الحديث عن كلمة الله وصفاته والقدرة والاستطاعة، وكيف عرض للباطل للحق، ومم هو مخلوق، واختلاف الناس في المعصية برغم مرجعهم كلهم إلي آدم، وأصل الشر، إلي آخر تلك المسائل، وهي أسئلة وإجابات منقاة من هنا وهناك في كتب علماء الكلام.

وتستكرر مثل تلك الامتحانات في كثير من الحكايات علي أنحاء شتى لكي تظهر روائها بمظهر العالم الحكيم، وتبهر مستمعيها.

### الفلسفة المستخلصة من الحكايات

وهو ما نستنبطه من الحكايات وليس مما يدور علي ألسنة بعض أبطالها وشخصيها. وذلك الذي نلتقطه من حبكة أحداثها ومواقفها هو في

نهاية الأمر رؤية المؤلف أو المؤلفين الفلسفية، وقد رأينا من قبل أن ما يسبغ وحدة التأليف علي الحكايات، برغم تعدد مصادرها وكثرة مؤلفيها، هو وحدة الجمهور المستمع.

وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الرؤية الفلسفية التي يمكن تبنيها هنا أو هناك في تضاعيف الحكايات نفسها هي للفلسفة الشائعة لدى جمهورها. تقوم وجهة النظر الشاملة في الفلسفة الشعبية إلي الكون والواقع والإنسان عبر ثلاثة طوابق يمكن تمييزها في ثقافة المجتمع.

في الطابق الأول أو للمستوي الأول تتبع ما يمكن تسميتها بثقافة الجلد، وهي العناصر التي لا يختلف للبشر في سائر المجتمعات والثقافات في اكتسابها، ولا يتفاضل فرد دون آخر فيما يمتلكه منها وهي العرق، والدين، واللغة. فهي خط مشترك بين البشر علي السواء، وتكاد تورث بأقرب مما تورث به العناصر البيولوجية، وربما تماثلها في أنها تمارس نفوذها دون اختبار أو تمحيص يجري علي مستوي الوعي والانتباه. غير أنها تؤثر بوصفها نوعاً من التحيز الخفي الذي يكمن تحت السطح، وقد انفجر كالبركان في مواقف معينة، لأنها تعبر عن الأغوار المحيطة في الفرد التي قد تتور عندما تحين لحظة ضعف في السطح الخارجي في مواجهة غزو أجنبي أو مشكلات حدود، أو حرب أهلية، فجدة المرء في اللغة عشيرته، وأجلاده هي أعضاؤه وجسمه.

وهذه العناصر أو للجوانب من الثقافة اللصيقة بالجلد لا فضل لأحد علي آخر في امتلاكها لأنها مشاع بين الجميع، ويبدأ للكسب والامتياز بين فرد وآخر بما يحققه فوق هذه العناصر أو ذلك الطابق من درجات أو طبقات في سلوكه وفكره، أي عندما يكسو الجلد لحماً وشحماً لأنها وحدها لا تكفي مميّزاً وفارقاً. وعلي هذا المستوي، تقدم الحكايات تصوراً للإنسان يقوم علي تصنيف للبشر بحسب أولاهم وعقائدهم، ويجري التعامل معهم وفقاً لهذا التصنيف الذي يجعلهم مجرد حاملين للثقافة ويستوعبهم تماماً، ولا يبقى لشخصياتهم شيئاً آخر يميزهم به.

ويؤسس هذا الطابق الأرضي من الثقافة مهاداً رئيساً لثقافة الجماهير للبسطاء بحمل فوقه طباقاً آخر هو المتصل أو المستمر الثقافي، فليس للمجتمع أو الأمة ثقافة واحدة دائمة طوال العصور، ولكن الذي يستمر ويواصل نفوذه، هو تلك الجوانب التي تتجمع وترسب عن الثقافات المتعاقبة

وتتشابهك معا لتبقى حية مؤثرة، وتؤلف ما يمكن تسميته بالمتصل القومي أو المشترك القومي، ونقصد به مجموع الجوانب المشاع لادي أعضاء الأمة برغم اختلافهم فسي النوع أو الجيل أو المهنة أو التعليم، وتتفاوت مواقع الأفراد علي نقاط ذلك المتصل القومي من حيث عناصر الموروث المستمر. وهي ليست مجرد رفق مترابطة مقبضة من هنا وهناك، بل هي بمثابة مجري جوفي أو نيار تحتي متدفق دون وعي أو تدبير في أغلب الأحيان. ويتشكل من موروثات مستعارة من ثقافات أقدم، ومن ثم تتعرب معتقدات وممارسات كثيرة تنتمي إلي تقاليد قديمة تراكمت من رواسب ثقافية ذات رولفد متعددة، فالحقائد القديمة قد تختفي ولكنها تزاوُل تأثيرها.

ويمثل المتصل القومي، علي هذا الوجه، الجوانب المعيشة من كل ألوان التراث الذي صنعه أجيال الماضي السحيق.

يبقى الطابق الثالث أو المستوي الأخير، وهو الثقافة الرسمية للقيمة المعترف بها علي مستوي الوعي والتصريح، وهي التي تتزامن مع رواية الحكايات، وتمثل آخر مرحلة لحركة الثقافة، تقدما كانت أو انتكاسا أو ركودا.

وهي ما تتمثل في ( ألف ليلة وليلة) في الأشعار والأقوال الحكيمة والردود التي تستعار من مذهب سائد مثل الشافعية أو الأشعرية أو غيرها. فحين ولجودون في حكاية تورد الجارية، مثلا، أنها تستمد إجاباتها في مجلس هارون الرشيد من فقه الشافعي الذي لم يكن قد ظهر في عصر الرشيد، ولن نقف طويلا عند هذا المستوي للثقافة لتحديد الفلمفة الشعبية المسائدة في الحكايات، بل سنعمل كثيرا علي المستويين السابقين.

غير أننا نجد عند هذا المستوي ثلاثة أمور ترسم في مجملها حدود للنضاء الروائي في الحكايات.

أولها الإحساس بالوجود الراسخ للحاكم، وفي كل الحكايات نجد عناصر أساسيا في نسج السرد، فثمة علاقة لا تتخلف قط بالحكم أو الملك، تتخذ صورا متعددة ومتباينة. فالكون بحكمه الله ولكنه يفوض الخليفة أو الملك أو الحاكم في تدبير الحياة، فالدين والملك توأمان ( حكاية الملك عمر للعنمان وولديه - جزء أول) والمواطن العادي عبد بالنسبة إلي السيد الحاكم، وهو بمثابة الكلب إزاء السبع (التاجر أيوب وابنه غانم - جزء أول) وللحاكم

ليس مجرد بشر يحمل سلطة أو يملكها، بل هو جزء من قوي العالم الكونية بمقتضى تمثيله لله.

وثانيها هو غلبة للطابع التجاري على المجتمع الذي يتمثل في نوع من الحراك الاجتماعي السريع المتقلب وفقا للحصول على الثروة أو ضياعها، ولكن، في ظل تدرج اجتماعي صارم بقدر درجة القرب من الحاكم أو البعد عنه، بحسب هبوط الثروة وفقدانها المباغتتين، وبذلك يتمدد التسلسل في مراتب البشر الذي يسحق فيه للفرد ويخضع لقوي غيبية أو غريبة عنه، ومن ثم، يضع البشر ثقتهم في عون خارق، ويتنصسون جوا تهدده الكارثة كل لحظة.

ويفرخ العاملان السابقان ثالث الجوانب، وهو الأهمية الممتازة للجسد البشري الذي يغزو بطلا من نوع خاص في معظم الحكايات إن لم يكن فيها جميعا. فالخضوع الكامل لأهواء الحكام ونزوات الثروة المراوغة لا يبقى للجماهير من البسطاء، التي نحيت عن المشاركة في حكم نفسها، سوى الجسد لتبشر عليه طموحاتها وآمالها وأساليبها ومهاراتها.

والجسد يحيل إلى المرأة التي تصبح موضوعا للملك وتحقيق الرغبة. ومن اللافت للنظر أن كل صور الإسهاب والتفصيل في عرض أشكال المتعة الحسية التي قد تبلغ أحيانا كثيرة حد الفحش، كلها دون استثناء تحدث في إطار ما هو حلال من الوجهة الشرعية، فالجسد هو الهدف، وهو المكافأة، وهو أيضا طريق الآلام.

وبعبارة موجزة، فإن الفلسفة التي تقدمها الحكايات على سبيل التصريح والتي أسلفنا بيان أبرزها، إنما تنسب إلى الطابق أو المستوي الثالث الذي يتفق مع الأفكار المعلقة التي تتبناها السلطة في أغلب الأحيان أو التي، على الأقل، لا تثير مسخطها واستياءها، أو تبعث على نقمة أو استعداد علماء الدين من ذوي الخطوة الأميرية.

أما الفلسفة التي تستقر أصولها في مكانين لللاوعي، وتشكل للفلسفة الشعبية التي تجري الحوادث وفقا لها، فلها ترتد جميعا إلى المستويين الآخرين من ثقافة الجلد، والمتصل القومي أي المشترك الثقافي.

فإذا ما توجهنا إلى نظرية الوجود أو الأنطولوجيا في نطق للفلسفة المستخلصة من الحكايات، فإننا ولجود نظرة سائدة تجعل من الكون، على تنوع كائناته وعناصره وعوالمه من جماد وحيوان وإنسان وجان، وحدة

بينها تواصل وخطاب مشترك، وتفاعل على مستوي الانتماء إلى عالم واحد. فعالم الحيوان وكذلك عالم الجان المؤمن منه والكافر، يحدث الإنسان ويعاونه أو يعوقه عن تحقيق أهدافه. والجمادات لها كلمات تفتح أبوابها لمن ينطقها وتوصد دون من لم يعرف الحديث باللغة المشتركة، مثل باب مغارة علي بابا والكثير من الكنوز المرصودة.

وعالم الفضاء زلخر بالجان، كما أن البحار لها عالمها الشبيه بعالم الإنسان، وتحمل للقمام التي تسجن العفاريث. بل إن ما يحسبه الإنسان من خلاء يتصرف فيه كيف شاء مسكون بعناصر أخرى مثل لبن العفريت الذي أصابت صدره نواة تمررة للقها للتاجر سهوا ففضت عليه في الحال (حكاية التاجر والعفريت) وهي أول ليلة من ليالي ألف ليلة وليلة.

ونتشابه تلك للعالم جميعا في تقرير مصير الإنسان كما تؤولف حبكة السرد، وهذا للتصور لوحدة للكون، علي هذا النحو، هو بنفسه عماد للفكر الأسطوري علي تنوعه وتعدد.

فالأسطورة هي أول محاولة للإنسان لتسجيل الوجود الإنساني دخل الكون متحديا للفناء، والاضطراب، وسطورة للطبيعة. فأهداف الإنسان التي صاغها أسلوبا لتحقيقها هي قهر الفناء بالخلود، ومحو الاضطراب والعماء بفرض النظام علي الأشياء جميعا، ومواجهة للطبيعة بالسيطرة عليها وتسخيرها، والقضاء علي العزلة بالتضامن والانماج في الكل للولود، وهي تتفق مع الفن في نسجه، وكانت بديلا عن للمعرفة العلمية، ولذلك، نجد أنها غير عقلانية لا تعتمد العلية أو العمومية، وتقوم بتوزيع الأدوار علي الفاعلين دون تفرقة بين البشر والقوي الإلهية أو الغيبية وكائنات الطبيعة، أو بين الأحياء والأموات.

وتضفي الحياة وتتفخ الروح في كل الكائنات علي النحو الذي نعرفه من النزعة الإحيائية animism، فكل شيء حي ويحمل بين جوانبه نفسا. وأما للزمان في الأسطورة، فإنه يقف عند لحظات معينة، ولا يواصل تنقسه للمعتاد، ويعامل بمفهومه اللاهوتي الذي لا يتميز فيه الأبعاد الزمانية من ماض وحاضر ومستقبل، بل تتجلى جميعا في نسيج واحد هو الغيب الذي يعد عالم الشهادة بالنسبة إليه مثالا كاشفا أو موضعا قد للحصر عنه رداء الغيب السميك. والمستقبل، قار حاضر علي امتداد لحظات الزمان كما تعرض للإنسان.



ويتوزع المكان إلى بقاع بعضها، بحيث لا يكون إطاراً حاوياً عاماً،  
وتنتقل بعض الكائنات في الزمان كما ينتقل غيرها في المكان مثل سيدنا  
الخضر.

ويختفي في الأسطورة لفارق بين ما يشير إلى الواقعي للفعل وما  
ينسجه الخيال. وتسري فيها الانفعالات الحادة والمشاعر العنيفة بين أصحاب  
الأدوار المرسومة للذين يوثق بينهم لون من صلات القربي التي تحل فيها  
بعض العناصر الطبيعية والكائنات بديلاً عن صلات الرحم والدم.

ومما يزكي استعمالها بكثرة في الحكايات أنها تقترب في طابعها من  
القصص والرواية من حيث السرد والدرامية، وهو ما يتجلى في التكوين  
المؤتلف لها، ووضوح علاقات التوازن والتضاد والصراع، وبروز وحدات  
الإيقاع، فضلاً عن غلبة تيمة أو موضوع رئيسي يسري في أوصالها  
جميعاً.

وتلثم تلك الجوانب بأسرها في نسج موحد يجعل من الأسطورة كياناً  
يتعامل الإنسان من خلاله مع الطبيعة أو للعالم، وقد فقد استقلاله وانفصاله  
عنه، ليصبح وجوداً إنسانياً أيضاً.

وعلى هذا الوجه يتمكن الإنسان، على الصعيد الخيالي، من قهر الغربة  
أو العزلة عن العالم عندما يحوله في الأسطورة إلى مستوي الوجود  
الإنساني، فيستبدل الأسطورة بالعالم الغريب المنز بالخطر، عالماً أو وجوداً  
إنسانياً مغليراً، ولكنه وجود إنساني أليف.

فهو عالم مسكون بقوي شبيهة بالإنسان تستطيل فيها الإمكانيات  
المحدودة للإنسان وتمتد لقهر خوفه وغريته وعزلته بما تنبج له من إمكانيات  
خارقة. وتقترب الأسطورة بالسحر، ولئن كانت الأسطورة بديلاً عن العلم أو  
جليته الأول، فإن السحر هو تكنولوجيايته، فالسحر، من حيث هو محاولة  
عملية للتحكم في الطبيعة وتغيير مسار حركاتها، يفترض وجود نظام واحد  
معين تخضع له الحوادث الطبيعية والإنسانية على السواء، وأن هذا النظام  
يمكن أن بذعن للمعرفة والتعلم على يد الساحر أو العراف بمواهبه الخاصة  
وأدواته التي لا يقدر على اصطناعها سواه، فنحن في الحكايات نصاف  
سحرة كما نصاف نساء قد تعلمن السحر أو أُنقن صنعه.

ومسواء رددنا مسار الحوادث إلى التصور الأسطوري أو إلى التقنية  
السحرية، فإننا نواجه دوماً محتومة سابقة لا تترك نصيباً لأبطال الحكايات

كي يمارسوا أفعالهم الحرة، أو أن تصاغ مسارات الحبكة بحسب نواياهم ومقاصدهم. فالحكايات لاكتور بين شخصيات يمكن تحديد معالمها، بل بين شخص لا لون لها ولا مذاق، وأحيانا بلا أسماء وحسبها تعيين عمرها أو تحديد مهنتها أو عملها.

فكان لابد من تسطيح الشخص ليجل مكانها المعمار الصارم للحوادث، فليس للمهم هو ما يحدثه للشخص، بل ما يحدث للشخص، والقدر هو الفاعل ونوابه من الملوك وأصحاب القوي الخارقة ومهرة السحرة، فهو ومعهم هؤلاء هم أصحاب القرار والإرادة للكونية.

فالسعادة لا يبلغها المرء بنفسه، بل هي التي تتركه، فكثيرا ما تتردد عبارة وأدركته السعادة (حكاية الوزيرين التي فيها ذكر أنيس الجليس - جزء أول). وعندما يشكو السنبداد البري أي الحمال سوء حاله الذي يقارنه بحال السنبداد البحري قائلا: هذا المكان صاحبه في غاية النعمة.. وقد حكمت في خالقك بما تريد وما قدرته عليهم فلمهم تعبان ومنهم يستريح ومنهم سعيد ومنهم من هو مثلي في غاية التعب والذل، ويسمعه السنبداد البحري، فيحكي له ما حدث له، ثم يختم قائلا: فأنظر يا سنبداد يا بري ما حدث لي، وما جري لي، وما وقع لي (حكايات السنبداد - جزء ثالث). فهو لا يقول: فأنظر ما صنعت ومعبت وغامرت، بل يصور نفسه مفعولا به تجري له الأحداث ولا يشارك في صنعها.

ولذلك، كان للفعل الفردي غائبا أو باهتا، بينما الحدث هو الناصع للخارق، وهو الأهم في معظم الحكايات، فتمعة إرادة عليا هي التي تحرك للشخص كالدمي وترسم له الحوادث. ولا يصنع البطل الحادث للخارق بنفسه ولكنه يصبح أداة في يد قوة خارقة عليه أن يكسبها إلي صفه كي تقوم هي بأداء الفعل للخارق الذي يحدد مسار الحوادث، والمطلوب فقط من الشخص التسليم الكامل لهذه المحتمية.

غير أن هذا التصور الأسطوري للمحتمية يحمل في طياته اعتقادا موروثا قديما بالتثوية التي تؤمن بالهين، وأحد للخير أو النور وآخر للشر أو للظلام. والظلمة الشعبية تضمنر ذلك الاعتقاد، ولكن بعد توزيع الأدوار بين للرحمن والشيطان، فلكل منهما مملكة، وثمة حرب قائمة بينهما ينتصر في نهايتها للرحمن، وجنود الفريقين تتوزع بين للسحرة والجان، والبشر أيضا في كثير من الأحيان.

فالمسحر إما ينزع إلى وجهة غير وجهة الله، حيث يؤدي إلى إفساد للكون، أو يتجه إلى نصرته للخير، ومن ثم، فلا بد للصنف الأول من التقرب إلى الشياطين بما يرضيها وهو الخروج عما يرضاه الله كي تصنع خوارقها. فنجد في حكاية الحمل مع البنات من يطلب عدم تسمية الله حتي يلجى البطل من الفرق، أو تتكرر الحكايات التي تتحدث عن العفاريت التي تشتت عن عدم التقرب إلى الله، بما ينبغي له من نكر أو صلاة، حتي تؤدي مهمتها على الوجه الأكمل وإلا أخفق البطل في الحصول على رضاها وأوقعته في المحاذير التي يخرج منها، فيما بعد، بقدرة الله.

بل إن هذا الإنسان مقسم على قوتين، فيده اليمني أو رجله تتبع للرحمن، علي حين أن يده اليسري أو رجله تحت إمرة الشيطان.

لما نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا في الحكايات، فهي أقرب إلى المعرفة الحسية التي يتلقاها المرء دون وساطة من إدراك حسي، أو استدلال عقلي. وأكثرها يعتمد علي الرؤيا، وهي الأحلام للكاشفة عن الحوادث سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

وتستمد نظرية القيم دعائمها من الثنوية الأنطولوجية، فالأخلاق ليست ممارسة واختياراً، بل هي أقرب إلى الجبلة والتكوين المتشبي، ولذلك، توزع علي الكائنات والبشر تلك الخصال الأخلاقية، فتغدو حاملات أو مجسّدات لها، ولا يسمح بأي تطوير لها بلقلها من صفة إلى أخرى، بل تظل تقوم بدورها باعتبارها كيانات يمثل الخير أو الشر علي نحو مطلق لا يسمح باستثناء.

وأخيراً، فلعلني أسرفت في المقدمات للنظرية، غير أنني أمل أن تغري البعض بتطبيقها بأفضل مني، وتعقب تفاصيلها علي الوجه الذي يجلو خصوبة الحكايات وثرأها.

ومهما يكن من أمر، فكل ما عرضته من تمارين في النقد الثقافي أكتنمها للقارئ لكي يتولى تصحيحها وتقييمها وشأنها في ذلك هو شأن كل أنواع التمارين في كافة المجالات الدراسية.



لا يعنى النقد كشف الإيجابيات والسلبيات، بل يشير إلى ما يقصده الفيلسوف كائنط بالنقد وهو بيان الإمكانيات المتاحة، والحدود التى ينبغى الوقوف عندها فى إنتاج أو استقبال الدلالات للممارسات التى تحمل معنى فى كل السياقات الثقافية، ويتبدى ذلك فى إجراءات التفكير والتحليل والتفسير، فمجال النقد الثقافى إذن هو ما يسمى بالدراسات الثقافية وهى مفهوم حديث نسبياً بما ينطوى عليه من دراسة الثقافات الرفيعة والشعبية والقرعية والأيدولوجيات والأدب وعلم العلامات، والحركات الاجتماعية، والحياة اليومية، ووسائل الإعلام، والنظريات الفلسفية والاجتماعية ونحوها، على أن يتخذ من كل ذلك أدوات للتحليل والتفسير دون هيمنة لإحداها على سائرهما، أو استبعاد متعمد لبعضها، بعبارة أخرى، لا يمارس النقد الثقافى عمله وكأنه خطاب متخصص مثل الخطاب الفلسفى أو السياسى أو الاقتصادى ... إلخ، الذى يتناول الواقع القائم بمنظوره وأدواته، فلا يمكن التسليم بوجود واقع خارج الممارسات المولدة للمعنى، وهى جميعاً وسائط ثقافية.

